Studii de etnologie şi mitologie
Ediţie şi note de Magda Ursache şi Petru
Studiu introductiv de Petru Ursache
IAŞI în 1992

973 – 37 – 0030 – 4

HERMENEUTICA TOTALA

„Eu cred în viitorul culturii româneşti mai mult decât în viitorul culturii europene”.

MIRCEA ELIADE

Caracteristica esenţială a strategiei ştiinţifice preconizată constant de Mircea Eliade cote atacul lateral ai izvoarelor şi al temelor: autorul vine din domeniul istoriei religiilor, al mitologiei şi al etnologiei ca, după lungi şi tensionate aventuri intelectuale, să pătrundă în miezul filosofiei şi să formuleza răspunsuri insolite, adânc întemeiate, la cele mai acute problema ale gândirii abstracte contemporane. Filosof prin vocaţie, dornic de ample construcţii, Mircea Eliade nu a îmbrăţişat calea comodă a filosofiilor existente, ale căror tehnologii erau deja elaborate şi perfecţionate de adepţi. Acest lucru se obişnuia în anii de glorie ai lui Geiger şi în tinereţea lui Eliade. Ar fi realizat, în cel mai bun caz, o variantă fenomenologică, să spunem, oarecum personală şi atâta tot. Renaşterea italiană, indianismul şi culturile populare ale tuturor continentelor, cu toată disparitatea lor de structură şi de concepţie, aveau să-l conducă pe autorul român pe un drum neaşteptat de glorios, asigurându-i *un* loc unic, de prim rang în metodologia cercetării şi în istoria spiritualităţii moderne.

Această „lateralitate” metodologică o întâlnim şi la alţi autori ai „generaţiei" lui Eliade. Este suficient să-l amintim po Jean Piaget, ale cărui experimentări psihologice, strict tehnice, i-au permis să releve capacitatea psyche-ei de a integra fiinţa umană într-un spaţiu armonizat „în trepte”: treapta limbajului, treapta simbolului, treapta gândirii abstracte şi să facă toate acestea consubstanţiale prin cosmicizarea lor. Be asemenea, Gaston Bachelard şi-a întemeiat un întreg sistem ontologic pe simboluri arhetipale recuperate din psihologia abisală. Focul, Apa, Pământul şi eterul recreează un univers oniric, substanţial diferit de cel al vechilor greci, omologabil când în universul culorilor, când în cel al sunetelor sau al formelor imagistice.

La rându-i său, Jung a dat un nou curs psihanalizei, transformând-o în disciplină filosofică de o rară eleganţă a ideii, din momentul în care a descoperit că dincolo de elementul local al visului (ce-şi află în experienţa individuală doar prilej de manifestare) există un întreg sistem de imaginii simbolice. Acest sistem perfect structurat şi de o incalculabilă] vechime fixează, din adâncimea subconştientului colectiv, scenariul comportamental şi mental al fiecărui ins în parte.

Am adus în discuţie numai domeniul psihologiei. Dar pen-l tru conştiinţa modernă a devenit sigur că orice drum ai cer-l cetării duce la filosofie. Din orice punct ar fi interogata Na-l tura, „lateral" sau „frontal", reversul în cultură poartă însemlnele meditaţiei. Cad lucrurile nu sâni izolate, indiferent de multitudinea, de micimea sau de grandoarea lor. Toate poartă amprenta unică a (făuritorului care este omul şi care Le-a dat I formă pentru a lua act de existenţa sa şi de sine. Mei gesturile omului din cea mai îndepărtată arhaitate nu erau intim-*i* plătoare. Ele purtau anumite semnificaţii de natură existcenţială care s-au transmis prin practică şi gândire, din generaţie în generaţie, până astăzi. Istoria acestor semnificaţii, din cela mai variate colţuri ale pământului, umanizarea şi eternizarea lor constituie obiectul îndelungatelor cercetări ale lui Mircea Ei ia de.

De aici rezultă caracterul multivalent al gândirii autorului român. El nu se ocupă numai de fenomenul religios, de mitologie, de etnologie etc, pentru a emite judecăţi de valoare repartizabile fiecărui sector în parte (şi integrabile într-o filosofie a religiei, o filosofie a culturii, o politologie), ci caută, totodată sensul care le penetrează şi le unifică. *Fapihl* religios, folcloric, mitic sau cultural sunt vehicule care transmit idei mult mai înalte decât s-ar părea la prima vedere. Fireşte. Mircea Eliade este un istoric al religiilor. După câte se pare, cel mai autorizat, la ora actuală, pe plan mondial. Dar nu este numai atât. Când Giovanni Papini i-a trimis o scrisoare entuziastă numindu-l „un Frazer al generaţiei" sale, Eliade a menţionat-o în jurnal cu mare satisfacţie. O făcea nu numai pentru aprecierea ca atare, ci mai curând pentru că mesajul venea de la unul dintre idolii săi de tinereţe, care i-a stimulat permanent în planul ideilor, în realitate, comparaţia cu Frazer nu-l mulţumea pe autorul român, cum se aştepta Papini, pentru că opera antropologului englez i se părea depăşită datorită caracterului factologic ca şi unor teze simplificatoare privind gândirea primitivă. Frazer se afla faţă de Eliade la o distanţa de aproximativ două generaţii

de cercetă toţi, judecate în seria vârstei ştiinţelor. Prima aparţine, cum se ştie, şcolii antropologice de tip Tyâor-Lang. Au urmat, nu în absolută ordine dia – VI

L – unică morfologismul lui Leo Frobenius şi al lui O. Spengler, cu'lturalismul lui Graebner-Schmidt. Faţă de aceştia Eli-şi s-a simţit atras în mare măsură. Ba chiar anumiţi reprel tanti ai culturalismului din istoria religiilor au exercitat [înrâuriri puternice asupra sa, ca de pildă Raphaele Pettazzoni! Giuseppe Tucci, Otto Rudolf, G. Dumezil, Paul Miiss, B. Lau-[fier Pe aceştia din urmă îşi propunea să-i imite, preluându-le! unei6 teme, pentru a-i întrece sub raport metodologic, aşa cum s-a şi întâmplat cu lucrările *Barahudur*, *templu simbolic* şi *La Mandragore et les mythes* de *la „naissance miraculeuse"*. Însă rulturalismul i se părea limitat pentru că, deşi recunoştea paradoxul logicii savante şi perfect structurate a culturilor prealfabetice (ceea ce însemna o mare noutate faţă de şcoala antropologică ori de prelogismul lui L. Lévy-Bruhl), totuşi nu putea găsi raporturile de fond şi de formă între gândirea primitivă şi cea modernă. Umanitatea nu se împarte pe zone şi pe epoci. Ea este unică pentru că temele existenţiale, Viaţă, Moarte, Fecunditate, Natură, Cosmos apar peste tot neschimbate şi în forme dramatice.

Datoria unei generaţii, S-a spus de multe ori că profilul intelectual al lui Mircea Eliade s-a format în perioada de după război, ca student al Facultăţii de Litere şi Filosofie din Bucureşti (când i-a avut profesori pe C. Rădulescu-Motru, P.P. Negulescu, D. Gusti, Nae Ionescu şi a audiat cu mare interes cursurile lui N. Iorga) şi, totodată, ca redactor la „Cuvântul". În acelaşi sens formativ au contribuit studiile la Cal-cutta, sub îndrumarea celebrului indianist Dasgupta. În ţară* în deceniul al IV-lea, hotărâtor pentru devenirea lui, Eliade a desfăşurat o prodigioasă activitate didactică (la catedra de Logică şi Metafizică), eseistică, ştiinţifică şi romanescă. În aceşti & ni se afirma ca un publicist extrem de prolific şi de virulent, polemâzând atât cu „generaţia" veche (cu unii dintre corifeii acesteia pentru că nu se decideau să-şi reînnoiască idealurile) cât şi cu cei tineri, prea timizi şi prea domoli la lucru. Piui acesta de ofiţer moldovean (distins eroic în primul război mondial pentru reîntregirea neamului) jubila la gândul că era român, că poporul său a produs în existenţa lui milenară una dintre cele mai bogate şi mai valoroase culturi tradiţionale şi că trecutul istoric poartă un înalt mesaj filosofic ce trebuie descifrat de

noua generaţie, adică întruchipat în opere ştiinţifice şi de artă. Mircea Eiiade se conducea încă din tinereţe după un principiu care era al întregii generaţii: Roa înia trebuie să se ridice prin cultură la nivelul statelor vic – VII

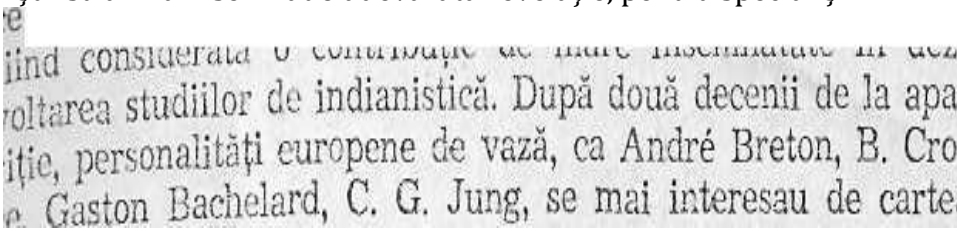
torioase deja începutul secolului, toate eforturile întregii n-ai tăuni trebuie depuse în acest sens, prin reforme corespunzitoare, prin organizarea de instituţii moderne şi de viaţă ciyjJ *Uzată şi* prin muncă de creaţie liberă. Războiul se terminase! politicul îşi spusese cuvântul, deci idealurile scumpe vechii gel neraţii se împliniseră. Era rândul noii generaţii să repete îni tr-*un* stil propriu jei" tfele celor din tranşee, luptând pentru! ridicarea ţării prin creaţie paşnica şi dintr-o perspectivă. şpil rituală originală.

Cum era fascinat de viziunea unei României grandioase şi eterne, eliberată de „teroarea istoriei", autorul se dorea un om pe măsura ţării sale, capabil s-o înţeleagă şi s-o explice umanităţii. De aceea, alături de colegi iluştri de generaţie, Emi Cibran, Constantin Noica, Mihai Halea, Octav Şuâuţiu, *Dan* Botta, Şerban Cioculescu, G. Călinescu, Sandu Tudoi*, Antoij GOJ – openfia, Gh, I. Brătâanu, C. Daicoviciu, Petre V. Ştefănucă etc, s-a angajat într-o muncă titanică pentru o nouă „schimbare la faţă" a României. Cine parcurge lucrările sale apărute în această vreme, incredibile sub raport numeric ori ca varietate tematică, rămâne impresionat de rigoarea ştiinţifică, de curajul cu care răstoarnă teze de mare circulaţie, propunând interpretări originale, destinate să modernizeze radical gândi-rea, de dăruirea totală pentru marile probleme româneşti, de capacitatea fantastică în a cuprinde enorme cantităţi de documente (istorice, etnografice, mitologice, forme ritualice, texte lingvistice, lucrări de ştiinţă pură, opere filosofice, croaţii beletristice) şi în a extrage idei esenţiale e urmau să devină sub iţanţa marilor sale sinteze. Eliade l-a înfăţişat pentru prima oară publicului românesc pe Papini, cu ocazia unui interviu ca ecouri răsunătoare printre colegii de generaţie. Scriitorii săi preferaţi, despre care scria cu înflăcărare „generaţioriistă", erau descoperiri noi pentru cititorul român: *Vnamunb*, Eugşnio *D'Orr* –, *Samuel* Butler, Ananda Coomaraswamy, Julien *Green*, Barbellion, Gioacchino da Fiore, îtaão Sveyo etc.

În deceniul al IV-lea i-su apărut peste o mie de studii şi articole şi mai bine de douăzeci de volume (uneori câte trei pe an, în 2934 şi *1943*). Cu excepţia lui *N*. Jorga, niciun alt scriitor nu era atât de

productiv în epocă. *Un* roman de Mircea Elâade însemna ori evenimentul literar numărul unu ai anului (*Mcdtreyi*), ori un mare scandal public şi de presă (*Huliganii*). „Are cărţi de ştiinţă pe care nimeni la noi nu estee în stare să le controleze”, stă. mărturie o însemnare a lui Anton Holbân („Viaţa literară”, 1936, nr. *9*, *p*. *3*). Într-adevăr, *Yoga*. *Essai* vru

! *><? *oriaines* de la *mystique indienne*, tesa de doctorat a i Eliade, n-a trezit mei un ecou favorabil în ţara, în vreme pentru' specialiştii străini a însemnat o adevărată revelaţie, pentru specialiş


ind considerata o contribuţie de mare insemnatate in dez
oltarea studiilor de indianistică. După două decenii de la apa
iţie, personalităţi europene de vază, ca André Breton, B. Cro
e Gaston Bachelard, C. G. Jung, se mai interesau de carte

storului român. Fapt ce l-a determinat pe marele editor francez Payot, să-i propună lui Eliade o nouă variantă a cărţii „că rută în 1964 cu titlul: *Le Yoga. Înmiortalite ei Liberté şi* etipărită ulterior în mai multe ediţii…

E greu de întocmit un tabel tematic al eseisticii sale, atâta vreme cât nu-i scăpa nimic din ceea ce era interesant, nou şi stimulator în mişet-rca literară, culturală ori ştiinţifică. A scris despre pictura indiană şi despre fermele din Norvegia, despre Aldous Huxley şi despre „miracolul grec”, despre soarta scriitorului tânăr sau despre polisemantismul simbolic al şarpelui. Dorea să modifice concepţia tradiţională a romanului, propunând o artă poetică originală, în principii şi în practică, să impună jurnalul ca gen literar; fapt ce l-a preocupat toată viaţa. A formulat o nouă teză privind relaţia dintre folclor şi literatura scrisă, bazată pe fenomenul originar, a încercat să găsească soluţii optime pentru destinul culturii române, intre-tmând discuţii în presă cu mari personalităţi ale vremii: N. Iorga, Lucian Blaga, C. Rădulescu-Motru. Dorea înfiinţarea unui institut de studii orientale la Bucureşti, pe care să-l conducă el însuşi, în genul *celui* înfiinţat de Giuseppe Tucci 3 a Roma. A reuşit să înfiinţeze revista „Zalrnoxis”, la care a atras colaboratori de prestigiu internaţional şi care avea toate şansele să devină cea mai importantă publicaţie de specialitate în a doua jumătate a secolului nostru. Să gândea astfel să pună mai bine în evidenţă faptul că formele tradiţiei noastre culturale

sunt de aceeaşi vârstă cu cele asiatice şi indo-europene, de unde prestigiul şi posibila modernizare a creaţiilor artistice contemporane. Încă din anii studiilor la Calcutta, mai precis în 1930, îi scria lui N. Iorga să întemeieze o catedră de limbi orientale la Universitatea din Bucureşti, pentru Bogdanoff, refugiat rus şi profesor itinerant, specialist în dialectele persane şi care a predat mai mulţi ani în diferite centre din Orient, în Persia, la Calcutta şi la Skăntiniketan, celebrul institut înfiinţai şi condus de poetul R. Tagore (CI *Şantier*, p. 191). I. a Shantmiketan erau invitaţi numai specialişti de cea mai bună reputaţie mondială.

IX

Activitatea universitară, mai scurtă decât un deceniu (cât] s-a desfăşurat în ţară: 1932 – 1940) s-a remarcat prin intent sitate şi interes pentru inovare, împotriva unor mari represiuni administrative cărora a trebuit să le facă faţă, paralel acuzaţia gravă (ce i s-a adus în presă) de pornografie, pentru scrierile în proză. Tânărul profesor care şi-a susţinut doctei râtul în 1935, în România (nu la Calcutta cum intenţiona} începutul studiilor indiene, sub îndrumarea marelui filosof Indian Dasgupta, datorită unui incident regretabil, stil Eliade trecut totdeauna sub discretă tăcere) şi-a îndreptat atenţia îl mai multe direcţii, în funcţie de sarcinile didactice şi cultural lizatoare ale disciplinelor sale: metafizica şi istoria religiilorf Dat fiind că acestea erau materii oarecum noi în programei! de învăţământ universitar, autorul s-a gândit să-şi pună la punct, înainte de toate, metodologia cercetării. Nu era dispus să se înfăţişeze studenţilor în maniera îndătinată. Formulai care îi convenea potrivit formaţiei filosofice şi experienţei cui Dasgupta era studiul comparat ai gândirii metafizice europenei şi indiene, momentele istorice principale de referinţă fiind antâehrta. tea greacă, Renaşterea italiană, filosofia nordică (HegelJ Kierkegaard, Husserl) pe c'. e o parte şi Upanishadele indiene] pe de alta. *În* felul acesta, metafizica se găsea într-o situaţie nouă: materia ei trebuia restructurată, iar conceptele regândite. Intenţia era să se arate că gândirea speculativă, având cal fundament unic indo-europenismul, a cunoscut, asemenea mi tu-l lui, două căi diferite de dezvoltare: una europeană, atâta indiană, ambele de interes maxim pentru destinul existenţial al omenirii. Prima s-a decis să supună mitul unui examen raţional, să-l elibereze de formele complementare; ritual, magie, sacralitate, simbolism dogmatic şi să-l transforme pas cu pas în limbaj

naţional. Mitul se refugiază, de fapt, în culturile populare sau suportă stilizarea poeţilor. *În* acelaşi timp, o variantă raţionalizată începe să devină materia de predilecţie a filosofilor. Limbajul mitic devenit limbaj filosofic îşi asumă în continuare sarcinile cunoaşterii esenţiale, dar în locul soluţiilor îndătinate prin mit, da natură escatologică, creează un nou concept de destin, ptinându-l pe om ca fiinţa istorică în

4 Cursurile şi seminariile predate în anii 1933 – 1938 au fost următoarele: *Problema răului în filosofia indiană* (1933); *Salvarea în religiile orientale* (1934); *Upanişadele şi budismul* şi *Docta ignorantia de Nicolae Cusanus*, ultimul titlu ca iernă de seminar (1935); *Metafizica lui Aristotel*. *Cartea a X-a*, temă de seminar (1936); *Simbolismul religios* (1937); *Istoria budismului* (1938).

nortii şi a neantului. Calea indiană, mai sofisticată, îl ţine pe om pe verticala timpului mitic şi circular, asigu-n? C1? i de post-existenţă spirituală numai în funcţie de zes-I trea lui karmanică.

Fireşte publicul român nu era la curent cu asemenea te-şi nili dispus să le accepte uşor. De aceea, profesorul s-a rând it să le dea o variantă populară abordând forma eseului: a publicat aşadar o mare serie de articole în ziarul „Cuvântul”, *2 n* Vremea”, „Universul literar”, „Revista Fundaţiilor Regale” ” pe teme ca: metafizica Upanishadelor, erotica mistică, limbajele secrete, simbolismul templului şi al arborelui cosmic, botanica mistică, zeităţile bipolare, dualismul cosmic etc. Încă din 1925, deci înainte de aventura indiană şi de cunoaşterea activităţii orientalistice italiene (îndeosebi a lui Raphaele Pet-iazzoni, primul autor care l-a îndemnat direct să se dedice indianisticii), Mircea Eliade conspecta diferite mituri şi legende afro-asiatice. Se reţin din această vreme două categorii de naraţiuni fabuloase pe care le prezenta cititorilor revistelor „Ştiu tot” şi „Orizont”. Unele se referă la mitologia morţii (din aşa-zisele „cărţi ale morţii”; egipteană, tibetană, asirâană etc), altele popularizează legendele potopului în diferite variante: indiană, meianeziană, australiană, amerindiană. Mitologia morţii avea să-i reţină atenţia fără întrerupere, fiind considerată iernă centrală pentru istoria religiilor şi pentru metafizică, permiţând reabordarea destinului existenţial ai omului contemporan cu argumente noi faţă de cele folosite de Sartre ori de Heidegger. Despre semnificaţia metafizică şi existenţială a morţii mioritice a scris de mai multe ori la maturitate, iar una dintre ultimele lucrări ale lui Mircea Eliade, după cum ni se spline într-o prefaţă, (*Prefaţă la traducerea românească*. *De la Zalmoxis*

la Genghis-Han, *p. 15*), poartă tocmai titlul *Mitologia morţii*. Descoperirea mai multor variante ale legendei delu-viene i-a permis să lămurească o problemă de isterie a credinţelor religioase care a scăpat specialiştilor de până la el: legenda potopului biblic nu este un unicat. Înaintea ei au circulat multe altele, pe toată întinderea globului, de unde rezultă că povestea lui Noe îşi are corespondenţe şi că trebuie privită ca o ficţiune mitică oarecare.

La origine cursuri universitare, alte lucrări din perioada profesoratului în ţară au căpătat o formă erudită, fiind destinate unui grup restrâns de specialişti. Deceniul al IV-k-a a cunoscut un mare număr de studii şi de micromonografii, cu totul inedite la noi ca tematică – în deschidere filosofică: *Bara – XI*

budur, *templu simbolic*, *Mătrăguna*, *Demonologie indiană*, *burile de sub cruce*, *Limbajele secrete*, *Folklorul ca instruiment de cunoaştere*, *La conceziona aella Liberia nel pensiertă indiano*, *Alchimia asiatică*, *Cosmologie şi alchimie babilonianăl Metallurgy*, *Magic and Alchemi/*, *Micul reintegrării*, *Comen& ţării la Legenda Meşterului Manole ete*. În *Prefaţa* la ultima! lucrare citată, autorul dădea următoarea explicaţie privind programul său ştiinţific: „Cartea de faţă apare cu o întârzierei de cel puţin şase ani, într-unul din cursurile de istoria şi filozofia religiunilor pe care le-am ţinut la Facultatea de Litere) din Bucureşti (1938 – 1937) suplinind conferinţa de Metafizică a profesorului Nae Ionescu, am avut prilejul să expun, în Iiniile lor mari, conţinutul şi rezultatele acestei cărţi. O versiune tehnică a acelor lecţiuni, cu tot aparatul ştiinţific necesar, a fost mai demult pregătită – sub titlul *Manole et les rites de construction* – pentru revista „Zalmoxis”. *Comenta Mriile* au apărut în 1943, după ce s-a încheiat prima perioadă a activităţii universitare a lui Mircea Eliade, cea din ţară. Lucrarea era însă de multă vreme terminată. Totodată, pe linia cercetării, trebuie avută în vedere revista „Zalmoxis. Dosi au] apărut numai trei volume, datorită problematicii şi a colabo-l râtorilor de prestigiu (*G*. Bumezil, Otto Rudolf, J. Przyluski, Ananda Coo-maraswamy, Petru Caraman, Ion Coman) ea urma să devină im îndreptar savant, de primă autoritate, pentru toţi specialiştii în domeniu, români şi străini. Prin eseistica amintită, prin cursurile şi studiile universitare, prin „Zalmoxis”, Mircea Eliade intenţiona să influenţeze opinia publică în scopul înfiinţării institutului de orientalistică şi pregătirii unei noi generaţii de savanţi în ţara noastră.

Tot în deceniul al IV-lea (şi sfârşitul celui anterior), Mircea Eliade şi-a precizat principalele teze da filosofie a religiei, de mitologie, etnologie, culturologie, estetică şi metafizică. Lucrările din celelalte etapa al activităţii sale (pariziană şi americană); nu vor faceţiecit să le repete, să le întărească prin documente suplimentare cercetate a *visu*, să le aprofundeze. Înainte de toate I sau re velit cele două axe principale ale *l\erw*. *eneuti cu* sale: *fenomen logih sacrului* cu toate formele de Manifestare (aboliria profanului, instaurarea simbolică a spaţiului şi a ilmpu'ul da origine, „orfolo-Ia sacrului sau hierofaniile divin-o, camuflarea şi degradarea sacrului" *în* lumea modernă) şi *coincidenlia opposiâarum*, limitată deocamdată la dualismul cosmogonie în stilul lui Alcoi-e Cusanus şi extinsă apoi ia întreaga scară a existenţei umane*; Te* >na „pro – XII

nalizării marilor culturi europene intrate în seria timpu-i ireversibil o avea pregătită încă din ţară, după ce luase „ntact cu Renaşterea şi cu gândirea indiană. Cu timpul se j-vingea tot mai mult că sintetizarea acestora (Renaşterea cândianismul) ar putea determina apariţia unei noi Renaşteri, je data aceasta de dimensiune mondială, salvând Occidentul le crizele actuale datorate sterilităţii în creaţie şi spaimei de peantizare.

Una dintre descoperirile făcute în ţară (pe baza materialelor mitologice şi de care autorul dorea să se ţină seama în articolele sau în prefeţele sale polemice) priveşte originea ştiinţelor, a metalurgiei, a chimiei sau a unor „maeştrii" ca arhitectura (în riturile de construcţie), dansul, cântecul, pictura, arta narării miturilor. În problema originii chimiei şi a metalurgiei, îşi revendica prioritatea pe plan mondial. În jurnal neta că Jung şi-a publicat lucrarea *Psychdlogie und Alchemie* vei notamment *Psychdlogie des Uebertragung*" şi se arăta surprins de asemănarea, chiar coincidenţa interpretărilor: „sou-*veni* Jung exploie des expressions presque identiques aux miennes" (suxtout dans *Psych*, *d*. *Ueberirayung*). Mais avais public *l'Alchimia asiatica* en 1935, et] e contenu de livre se trouvait deja pour essenliel dans les fcuilletons publies dans „Cuvântul" en 1932 – 1933, dane dix a doux ans avânt Jung (*vragments d'un Journal*, p. 213). În acelaşi jurnal mai nota că Jung acorda, în *Autobiografia* sa, apărută postum, un anume Interes conceptului de Centru: „Mais l'interet pour ia *Centre* n apparaâi; pas dans i-oeuvre de Jung avânt 1950, date de ma premiere conference a „Eranos" sur *le symbolisme du Centre*" (*id*., p. 424).

Cercetările din domeniul teoriei şi filosofiei simbolului ni-l înfăţişează pe Eliade ca pe unul dintre marii precursori pe plan mondial. Orice semiotician de astăzi ar avea motive să-i invidieze studiile din deceniul al IV-lea. Simbolul mitic face parte, după autorul român care a audiat cursurile lui Dasgupta şi a valorificat lucrările lui Ananda Coomaraswamy, din familia limbajelor secrete şi mistice, încifrând o anumită ipostază a infinitelor manifestări ale sacrului. De aceea nu are niciodată a valoare locală, limitată de context, ci paradigmatică (Paul Rieoeur avea să vorbească mai târziu despre „starea de sistem" a cuvântului existent într-un prezent etern, dincolo de sincro-diacronie), fiind permanent deschis şi omologabil cu alte diferite familii de simboluri. Sensul transcende cuvântul (v. comentariile la simbolica lotusului din *Limbajele secrete*).

XIII

un obiect investit cu sarcină sacră, având nevoie de un vocabular întreg specializat, adică de o teologie-proprie, pentru indicarea comportamentului frâu metafizic. În felul acesta, simbolul se justifică prin ritual şi prin naz acţiune mitică.

Nu numai că deceniul ai IV – le-a a constituit cadrul priel-i ale unei singure deschideri tematice şi că unele lucrări reluate; mai târziu cu o documentaţie îmbogăţită au fost începută în făceastă vreme: *Yoga*, *Meşterul Manole*, *Mătrăguna*, *Cărţile populare*, dar autorul şi-a pus la punct un vast program de llucru dus la îndeplinire sistematic. Modificările intervenite au fost dictate de împrejurări specifice şi de însăşi dialectica spiritului ştiinţific. *Prefaţa* la traducerea românească a primului volum de *Istoria credinţelor şi ideilor religioase* aduce lămuriri în acest sens: „Îmi amintesc foarte bine de o noapte din septembrie 1940, petrecută în adăpostul anti-aerian al Legaţiei Române din Londra. Atunci *am schiţat planul unei vaste şi ambiţioase lucrări închinate morfologiei şi istoriei universale a creaţiilor mitico-religioase de la origini şi până în zilele noastre* (Subl. editorilor). Lucrarea ar fi cuprins patru părţi, de proporţii inegale: *1*) *o* prezentare a structurilor şi morfologiei sacrului; 2) o antologie comentată de texte; 3) o bibliografie critică şi adnotată; *4*) *o* istorie a credinţelor şi ideilor religioase". Şi, mai departe; „Cu excepţia câtorva capitole, această carte reproduce esenţialul cursurilor de istoria religiilor pe care le-am ţinut, din *1933* până în 1938, la Universitatea din Bucureşti, la École des Hautes fitudes în 1946" şi 1, 948 şi, din 3956, Ja

Universitatea din Chicago, Aparţin acelei categorii de Istorici ai religiilor care, oricare ar fi „specialitatea” lor, se străduiesc să urmărească progresele efectuate în domeniile învecinate şi nu ezită să-şi familiarizeze. studenţii eu diferitele probleme puse de disciplina lor. Consider, într-adevăr, că orice studiu istoric implica o anumită familiarizare *cu* istoria universală: în consecinţa, cea mai riguroasă „specializare” nu îl dispensează pe savant de obligaţia de a situa cercetările sale în perspectiva istoriei universale”. Dacă unele capitole din *Alchimia asiatică fuseseră* redactate într-o formă populară şi publicate încă din anii 1932 – 1933, cu siguranţă că în acelaşi timp se gândea ia o lucrare de proporţii. Studiile de tipul *Ierburile de sub cruce*, *Limbajele secrete*, *Barabudur*, *templu simbolic*, ca şi micromonografiile: *Alchimia asiatică*, *Mitul reintegrării*, *Comentarii la Legenda Meşterului Manole* etc, reprezentau capitole în vederea unei monografii monumentale, totalizante.

XIV

În *Prefaţa* la *Cosmologie şi alchimie babiloniană* scria 3 r rtea a fost gândită şi scrisă ca un capitol preliminar dintr-o ră mai întinsă, privind evoluţia mentală a omenirii. Două fierari de apropiată apariţie, *La Madragore* şi *Legenda Meşteului Manole*, vor contribui, nădăjduim, la lămurirea acestor probleme, pe care le vom dezbate pe larg într-o carte de mari proporţii: *Symbole*. *Mythe*. *Culture*. De pe acum însă, cetitorul atent poate întrevedea noutatea metodei noastre şi revoluţia pe care e chemată s-o introducă ea în înţelegerea evoluţiei mentale omeneşti”. Lucrarea „de mari proporţii” (intitulată în spiritul antropologilor englezi, dar cu intenţii polemice, novatoare) nu a apărut niciodată, pentru, că ambiţia mereu vie l-a dus la alte reformulări şi dimensionări, până la marea sinteză de istorie a credinţelor mitologice şi religioase.

Eliade era omul proiectelor grandioase, un fantast papinian, iar ambiţia lui dintotdeauna a fost să se măsoare cu autorităţi de primă mărime, să creeze opere fundamentale. În liceu şi în facultate, modelele ideale ce urmau a fi depăşite erau Frazer şi Papim: unul în mitologie, celălalt în eseu şi jurnal. În perioada indiană visa să ajungă măcar „cel mai strălucit elev al lui Dasgupta”, iar în deceniul al IV-lea se oprise la Pettazzoni, pe care îl cunoscuse încă din anii studenţiei, citind în original *I Misteri*. „Pettazzoni, scria autorul român, fut Tun des rareş historiens des religionş a prendre au serâeux les dimensions de

să discipline. En fait, îi tenta de couvrir la totalité du domaine de *Valigemeine Religionswissen – schaft*. 11 se considerat comme un historien entendant par la que son approche et sa méthode n etaient pas celle du socâo-logue ou du psychologue de la religion. Mais îi voulait être historien des *religionş* et non le specialiste d'un seul domaine" 1. Eiiade avea în vedere autori ca H. Corbin (specializat în islamism) sau Paul Muss, autor al unei monografii monumentale, dar concepută în maniera factologică, despre templul Barabu-dur. Viziunea lui R. Pettazzoni era însă prea istoristă, tributară lui Croce (*hier. cât*, p. 66), iar conceput său de *totalitate* viza numai sectorul religiosului. De aceea, ca şi în cazul lui Frazer sau a lui Freud, „exemplul personal dat de Pettazzoni este mai important decât teoriile sale". Astfel, toate modelele rămăseseră în urmă: aveau numai valoare sentimentală.

După deceniul al IV-lea, Mircea Eliade îşi va preciza un concept propriu de model de savant pe care nu-l găsea în altă parte decât în sine, aşa cum s-a descris în citata *prefaţă* şi în *cuvâiit înainte* la primul volum de *Istoria credinţelor şi*

XV

Ideilor religioase. Autorul a pornit în toate lucrările sale de la teza perfect acceptabilă că *nu pot fi întâlnite niciodată*; <j-*nomene religioase „pure"*. *Ele apar totdeauna amestecat*ect *elemente istorice*, *economice*, *sociologice*, *estetice*, etc. *Este un determinism firesc în cadrul unui sistem de gândire care obligă la o lărgire a câmpului de investigaţie*, *de la religios la istoria şi de la acesta la filosofic*. (Subl. editorilor). Dacă îi familiariza pe studenţi cu domeniile învecinate religiosului, o făcea pentru că dorea să se ştie ce putea fi specific şi nou pentru cunoaşterq în fiecare compartiment al spiritualităţii umane.

Nota caracteristică a generaţiei lui Mircea Eliade, linia ci de existenţa este: să fim prezenţi în cultură, făcând *mai bine decât ceilalţi*. Idealul generaţiei anterioare, pe planul politicii interne, era: *să facem ca ei*. Nefiind vorba de imitaţia formelor de viaţă, ci de alinierea spiritului românesc la ordinea europeană în instituţii, în comportament şi în creaţie. Era o aspiraţie către recunoaşterea românilor printre popoarele civilizate, aspiraţie în care se resimţeau orgoliul şi iruri-ciria. Ulterior alinierea e înlocuită cu individualizarea, iar europenizarea cu universalizarea. România străbătuse de un secol (*şi asimilase*) mai multe etape istorice, devenind conştienta de sine, de destinul său unic. Iată şi elementul de *continuitate* dintre generaţia

antebelică şi cea postbelică f Solidaritatea nestrămutată a acestora poate fi întâlnită, ferm şi în toată vigoarea, în problemele generale şi de fond ale complexului vieţii româneşti, şi nu în chestiunile de strategie măruntă. Dacă unii din „cei vechi” erau „tradiţionalişti” iar ceilalţi „modernişti”, această morfologie nu trebuie redusă la înţelesul depreciativ al ambiţiilor şi ficţiunilor literare. La nhreiu! general ai existenţei româneşti, cele două direcţii capătă altă semnificaţie, singura care interesează în cultură, ele sunt complementare, simbiotice. Tocmai tradiţionalismul care la 1840 era novator a dat vigoare modernismului şi însăşi cultura populară, „conservatoare”, a asigurat o valoare semantică inedită creaţiilor noi din perioada postbelică. A face *la fel* şi a face *mai bine* nu înseamnă opoziţie în sintaxa excepţională a marelui scriitor care ţine, probabil, de categoria geniului. Dar nu trebuie folosit stilul ditirambic şi nici nu trebuie aplicată tehnica decupării din contextul vremii. Şi apoi de care „generaţie” este vorba? Dacă ne referim strict la deceniul al IV-lea, existau în vreme alte multe capete luminate care constituiau. laolaltă, forţa intelectuală şi morală a ţării. Dacă, printre acestea, îl cităm doar pe G. Călinescu, reţinem ca marele istoric

XVI

ar publicase monografia şi volumele de studii despre Emi-*a* ceea ce ar fi onorat pe oricare membru aparţinând gru-Brilor amintite, inclusiv Eliade ori Cioran. După ce desfăşu. se „o amplă activitate în presa literară şi în învăţământul a jversitar, îi apăruse la sfârşitul intervalului monumentala întron ca *literaturii române*. Faţă de toate acestea, Eliade, deolamdată, ocupa o poziţie mai modestă, prin volumele de eseistică şi prin cele câteva micromonografii.

Diversitatea grupărilor nu înseamnă automat adversităţi Insolubile, vrăjmăşii şi lupte pe viaţă şi pe moarte. Nici pe de-Iparte aşa ceva. Varietatea atitudinilor, fiecare apărată energic prin programe bine individualizate, semnifică mai multe molduri de studiere a problemei, pe toate laturile şi în aulncime, leu argumente şi contraargumente. Numai suma atitudinilor [esenţiale poate fi edificatoare pentru eforturile cunoaşterii ro-feââneşti, în totalitate. Este o variantă a conceptului de *lotedi-Itale* propriu hermeneuticii lui Eliade. Un studiu al grupărilor lamintite, efectuat (fără falsă obiectivitate) din perspectiva so-[ciologiei ideilor şi a relaţiilor acestora cu fondul autohton al tradiţiei, ar demonstra limpede legea

unităţii în varietate. Este [suficient, de pildă, su constatară că în cadrul grupului „Crite-rion” în problema universalizării culturii române, considerate de membrii respectivi (şi nu numai de către ei) ca esenţială, existau deosebiri de procedură. Eliade preconiza calea culturală „pregătită meticulos, cu maximă răspundere, pentru a nu fi irosită şansa istorică ce ni s-a dat imediat după război. În schimb, Emil Cioran, în numele aceleiaşi şanse, propunea calea politică, a aventurii imediate şi violente. Stilul de lucru diferă de la So*lilocvii* la *Schimbarea* la *faţă a F*âo*tnâniei.* Şi totuşi este de domeniul evidenţei că ambii autori erau animaţi de un singur ideal privind viitorul renăscut al ţării. Eiiade nu-i preţuia nici pe Creangă, nici pe Sadoveanu, pentru că, după părerea sa, cu siguranţă forţată, erau mimetici. Dar când a înfăţişat străinilor, în Los Ru*manos,* personalităţi literare româneşti reprezentative, i-a selectat şi pe aceştia. O idee personala ce ţinea de strategia măruntă a cedat în faţa alteia generale, care dădea neîndoios câştig de cauză celor doi scriitori.

Când revista „Kalende” a iniţiat o masă rotundă pe tema intelectualului nou, ea s-a adresat deopotrivă tuturor „grupărilor”. De reţinut: cele mai multe intervenţii se datorează reprezentanţilor „generaţiei vechi”. Formulările lor puteau fi semnate chiar şi de reprezentanţii „generaţiei noi”. De altfel era obişnuită trecerea unui redactor de la o revistă la alta, atât

2 – Meşterul Manele

XVII

Înainte de război cât şi după aceea. Cel mai concludent exerul îl constituie „Revista Fundaţiilor Regale”, un fel de sinte2 activităţii noastre spirituale, bazată în cea mai mare partei colaboratori de la toate tipurile de publicaţii. La întrebarea „Kalende”: „Credeţi că, în împrejurările actuale, se arată sănele unei direcţii noi de intelectualitate pură, manifest] printr-un neocriticism, cu tendinţe de universalizare? Sauf faza naţionalismului, sub semnul căruia s-a dezvoltat înse; tul de veac, continuă?”, C. Rădulescu-Motru a dat următorăspuns: „Un alt intelectual se arată la orizont: un intelect! mai potrivit timpului nostru. Intelectualul cel nou nu se mlţumeşte să ne trezească din indolenţa gândirii speculativel vrea să ne învioreze şi braţele la o muncă productivă”.2 *M* unde au dedus criticii prea zeloşi ai deceniului III şi IV aşa-zi sul conservatorism duşmănos al lui C. Rădulescu-Motru şi atij tudinea lui denigratoare faţă de tânăra

intelectualitate? în na mărul total al „Kalendelor”, imediat după un succint *cuvâm înainte*, Tudor Arghezi publică poezia, *Portret*, din care cităm „M-am zămislit ca-n basme cu şapte frunţi şi şapte / Grumai şi şapte ţeste. / Cu o frunte dau în soare, cu cealaltă în noapti / *Şi* fiecare este / şi nu este”. Iată o poetizare sui-generis f existenţialismului, mai potrivită cu direcţia filosofică de li „Criterion” (ce avea să se afirme puţin mai târziu), decât ei o revistă literară şi criticistă cum era „Kaâende”. Cu ţoaţei acestea Eliade a avut, cum se ştie, unele rezerve, faţă dj poezia lui Tudor Arghezi. Să mai reţinem că amândoi au foa acuzaţi, în epocă, de „pornografie literară”.

Delimitarea faţă de „cei vechi” în contextul vremii a lui teles-o mai bine Eliade când scria următoarele: „Poate că cel mai fascinant şi mai dureros aspect al epocii contemporane este] confuzia. Nu numai o confuzie a stilurilor, a formelor de viaţa, a economiilor spirituale. Sunt mii de oameni care trăiesc) astăzi în forme de viaţă pe care simpla lor existenţă în acest sfert al veacului XX le depăşeşte. Formele de viaţă – care au. fost cândva cu adevărat vii şi impuse de înseşi nevoile istoriei au ajuns de mult formule abstracte, cadre moarte, în care o majoritate se încăpăţânează a trăi, deşi ar fi mult mai higienic să le zvârle cu totul şi să-şi caute forme noi care să le poată permite o creştere mai liberă şi o realizare mai plină. Confuzia constă nu numai în această păstrare a unor cadre depăşite – ci în amestecarea lor cu altele, noi, imperfect asimilate”. ’3 Amestecul de forme era într-adevăr real, dar s-a întâmplat în orice loc şi în orice moment al istoriei. JNTu se plânge astăzi XVIII

I, ioej-n. îi că trăieşte într-un haos ele forme? Important este tf Eliade le-a recunoscut dreptul la existenţă şi necesitatea de-8 – jtârii. Când în anumite pasaje respingea patruzecioptismul – buie (că să nu ajungem la generalizări pripite) revăzut mai tji contextul respectiv. În realitate, cum se vede din fragmen-i citat, autorul s-a folosit de conceptul său general de *formă*, [are are un destin escatologic: forma veche este închisă, deci moartă. Ea a fost vie şi perfectă, dar în altă ipostază a existenţi trebuie să renască sub o altă înfăţişare. Şi Maiorescu repreifenta, pentru Mircea Eliade, o formă perfectă, de unde necesitatea, reînnoirii junimismului. Ideea se afla în perfect acord cu autorul *Criticelor* care îşi vedea sistemul de gândire reformat şi întruchipat de elevi, deci într-o nouă existenţă spirituală. Dar să reţinem că obsesia deceniului al IV-lea era *forma nouă*, vie, creatoare,

iar în această privinţă nu se poate vorbi de disensiuni între generaţii ori de grupări literare adverse. Mai mult decât atât, tineretul ştia să se facă ascultat. Căci, aşa cum obişnuia să spună unul dintre marii profesori ai lui Mircea Eliade, reprezentant al vechii generaţii: „tineretul are totdeauna dreptate”.

În căldarea hermeneuticii. Eliade a crezut totdeauna ca *metoda poate „revoluţiona” ştiinţa*, *asigurându-i un sens nou*, *calitativ* (Subl. editorilor). Mai multe fenomene ideologice tipice începutului de secol i-au întărit această convingere: degradarea fantasticului şi desemantizarea simbolului, „provincializarea” Occidentului, sterilitatea gândirii conţinutistice a învechitei direcţii antropologice în cultură. Frazer, care sistematizase o mare cantitate de documente etnografice în jurul motivului „creanga de aur”, nu trecea dincolo de interpretarea strict *literală* a textelor. Lectura sa de suprafaţă readuce mitul la expresia unei gândiri „relogice”, infantile şi obscure, în totală opoziţie cu aceea a Occidentului civilizat. Mitul nu i se părea autorului englez semnificativ pentru trecutul umanităţii. Istoria omenirii, credea el, începe odată cu dezvoltarea gândirii raţionale de lip occidental şi eleat, care s-a maturizat prin scriere şi prin exerciţiul logicii matematice. Opoziţia dintre *cele* două stiluri de gândire, specifice culturilor prealfabetice şi alfabetice (prelogic/logic) a găsit la începutul secolului nostru un temporar suport teoretic în scrierile lui Freud şi ale lui Lucien Lévy-Bruhl. În celebra sa carte *Totem und Tabu* (1913), Z. Freud omologa întreaga literatură a miturilor şi substructurile lor ritualice (după metoda cunoscută din *Ştiinţa viselor*) cu complexul oedipian al asasinării şi devorării regelui.

XÂX

e adevărat par Eliade nu s-a lăsat câştigaţ nici de Frobenius, nici de «iaga. Morfologia culturii, aşa cum o profesa autorul german, se părea o direcţie depăşită pentru că avea un caracter formal pentru că încerca să introducă în discuţie simboluri elaborate în spirit occidental, destinate să valorizeze fenomene extracuropene: *paideuma* sau spiritul culturii (concept de inspiraţie hegeliană), spaţiul cupolă etc. Blaga punea prea mare creţ pe partea magnifică, proprie anumitor obiecte, în baza căreia acestea pot intra în conexiune. Când vorbea despre tote-îâiism ori despre tipurile magice, Lucian Blaga lăsa să se întrevadă lecturile din Frazer. În locul magicului (şi al formelor înrudite: *mana*, *wakan*, *arenda*, *oki*, *zemi*), Eliade propune *sacrul* ca

semn ai hierofaniilor divine. Nu orice copac din pădure este sacru, orice piatră, orice izvor etc „ci numai ceea ce a fost ales printr-o întâmplare exemplară petrecută în cosmogonie ori în antropogonie.

Restaurând vârsta mitică a documentului etnografic, Mir-eea Elâade a dat un sens nou conceptului de istorie şi prin aceas-fa umanismul însuşi, fapt afirmat adesea cu mândrie. Căci, atâta timp cât civilizaţia umană începe odată cu viaţa în polis, cu gândirea „raţională”, cu dezvoltarea ştiinţelor exacte, g arhitecturii monumentale şi a – muzicii cultivate în incinta catedralei gotice, înseamnă că istoria are o dimensiune temporală foarte limitată, redusă la un spaţiu extrem de îngust, cei european, că această izolare voluntară de celelalte culturi ale lumii o condamnă la 5, provincializarea. În realitate, toate marile – arhive etnologice din lume *certifică strânsa comuniune a omului mitologic şi a celui istoric*, *idee centrală în întreaga activitate ştiinţifică*, *publicistică a lui Mircea Eliade*, *Mitologia a comunicat istorisi un mare volum de cunoştinţe*, *care avea să constituie fundaraentul ştiinţelor moderne*; *matematica*, *medicina*, *astronomia*, *chimia*, *metafizica*, *tehnica ridicării oraşe-i or şi a templelor*, *prelucrarea metalelor*; *a transmis sub forma concentrată a simbolului mitic experienţe esenţiale de viaţă*, *cristalizate în câteva zeci de mii de ani*. *Aceste experienţe*, *ex-primând destinai existenţial şi ontologic al omului*, *s-au permanenţizqi atât la nivelul virsiei mitologice*, *cât şi la acela al vârstei istorice*, *căci totdeauna în central preocupărilor umane au stai marile teme*: *viaţa*, *moartea*, *perpetuarea*, *hrana*, *căminul*, *familia*, *neamul* (Subl. editorilor). Chiar dacă maniera de interpretare a acestor teme esenţiale diferă de la un stadiu la altul şi de la un loc la altul, sensul rămâne neschimbat: năzuinţa de salvare a fiinţei, de eliberare faţă de mediul incert pe

XXI

care nu-l cunoaşte şi care îi provoacă nelinişte. Dacă alfabe-l *tul* este un limbaj „universal” pentru europeanul vârstei istol r-ice, ne învaţă Mircea Eliade, şi omul vârstei mitologice a creat] un limbaj cu aceeaşi funcţie universală. Este *simbolul* care-l face ca miturile, cu toată varietatea lor infinită, să fie omolol fiabile şi reductibile la câteva scheme fundamentale. Mai mult decât atât, viaţa simbolului mitic nu se stinge odată cu apariţia gândirii raţionale şi a culturii alfabetice. Mitul infuzează cui substanţa sa criptică întreaga existenţă modernă. Luând forme deghizate, el face ca timpul istoric să-şi piardă linearitatea

„produce numeroase „rupturi de nivel ontologic”, punând la dispoziţia omului modern fapte de cultură comune umanităţii din totdeauna. Astfel simbolul mitic justifică regândirea dimensiunii istorice a umanităţii, îngâobând în mod necesar culturile prealfabetice şi cele alfabetice. Destinul existenţial al europeanului modern, cu frica lui acută de moarte şi de neant, rămâne sărăcit de sens fără replica îndepărtată a omului culturilor preaîfabetice care a elaborat o savantă şi subtilă metafizică a morţii, cu nimic inferior sub raport speculativ sistemelor filosofice contemporane.

Biografie spirituală. Încă din deceniul al IV-lea Mircea Eiiade îşi formase convingerea că apariţia simbolului mitic în conştiinţa europeană duce la o răsturnare radicală a cursului cercetărilor în toate domeniile vieţii spirituale. Cunoştinţele dobândite pe calea metodelor cantitative (mecaniciste, istoristeevoluţioniste) ale secolului trecut trebuie revizuite în vederea descoperirii unui nou profil umanistic, *omul universal*, mult mai profund şi mai viguros decât *omul european*, privat de tradiţia multimilenară a mitului, implicat în seria timpului liniar şi obligat să-şi privească destinul neabătut sub semnul neantului. Numai simbolul (care a avut în culturile prealfabetice funcţia integratoare în cosmicitate) poate oferi din nou omului modern şansa de a-şi reface orizontul metafizic al unei existenţe într-adevăr „reale”. „Conformiştii însă, scria autorul în 1937, în *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, nu simt noua orientare spirituală. Nu înţeleg că, în câteva zeci de ani, o monografie istorică va fi mult mai puţin interesantă decât o pagină de exegeză simbolică sau interpretare folkloristică”. >J O afirmaţie asemănătoare avea s-o facă peste câteva decenii marele mitolog Otto Walter. Avea optzeci de ani când încă mai participa la celebrele reuniuni ştiinţifice „Eranos”. După una dintre strălucitoarele sale conferinţe, bătrânul savant i-a mărtu – MXÂI

rjsit lui Eliade că lucrările sale vor trezi în viitor acelaşi interes ca şi textele clasice ale Antichităţii.7

Cu câtă încordare şi răspundere s-a angajat în lupta pentru simbolul mitic şi pentru „revoluţionarea metodologică” se poată urmări sistematic în scrierile sale aparţinând deceniului al IV-lea, ca şi în cele care au urmat. Pentru perioara interbelică pot fi consemnate mai multe categorii de scrieri. Este vorba mai întâi de o serie de articole şi studii publicate în revistele de specialitate din ţară, unde autorul făcea elogiul generaţiei tinere care se remarcase prin utilizarea

metodologiei moderne. Astfel, el întâmpină cu entuziasm activitatea grupului de cercetători de la „Anuarul Arhivei de Folklor” din Cluj în frunte cu Ion Muşlea (colabaratori: Petru Caraman, P.V. Ştefănucă etc,) f întrucât au elaborat noi tipuri de monografii folcloristice, apoi cercetările de teren ale echipelor sociologice implicate practic în dinamica modernizării satului românesc, direcţia romanistică a revistei „Ephemeris Dacoromâna”, buletinul Şcolii Române din Roma, în fruntea căruia se afla un grup de tineri cercetători (C. Daicoviciu, Emil Petrovici, Marcu Berza).

În aceeaşi ordine de idei se arată preocupat de studiile lui Emil Racoviţă: savantul clujean punea în relaţie discipline înrudite, speologia, istoria şi folclorul şi, înainte da toate, aducea contribuţii în legătură cu originea vieţii ce puteau fi fructificate, după Eliade, şi în alte domenii ale cunoaşterii: dacă peştera a adăpostit viaţa fără întrerupere, păstrându-i caracteristicile din erele primare, înseamnă că vietăţile respective nu – trebuie considerate „fosile vii” ori supravieţuiri curioase. Aşa stând lucrurile, nici producţiile folclorice nu sunt „fosilizate”, cum susţinea antropologia de tip Tylor – Lang-Frazer. *Ele sunt contemporane cu vietăţile din peşteri, adică au vârste geologice şi s-au menţinut în forme mai mult sau mai puţin intacte la adăpostul mitului şi al simbolului* (Subl. editorilor). A mai scris despre activitatea Institutului de Istorie a Medicinii din Cluj pentru că îl interesau destinul mitologic al plantelor medicinale. Articolul respectiv este intitulat *Istoria medicinii în România* şi a apărat în 1938, cu trei ani înainte de studiul *Ierburile da sub cruce*, unde problema plantelor medicinale avea să fie reluată dintr-o perspectivă personală. Când se afla în India, se documenta intens în legătură cu *mătrăguna*. Temă botanico-mitologică foarte puţin cercetată deocamdată de specialişti, asupra căreia avea să revină în mai multe rânduri: „Lucrez nebuneşte la Imperial Library: mătrăguna în botanica şi fantastica asiatică, iată un lucru care îmi va dezvălui multe. Johan van

XXIII

Manen mă întâlneşte la staţia de – tramvai, mă vede slăbit – ” mă ceartă că îmi pierd timpul cu fleacuri.

— Dar studiul mătrăgunei nu e un lucru de nimic, Sir, J spun eu cu o politeţe rece. planta asta, în închipuirea asiaticilor, preţuieşte cât o bibliotecă taoastă. Simbolul, Sir, simbolul – J fantastica mătrăgunei

mă interesează.

Nu mă înţelege nici ei. Mă întorc acasă cu geanta doldora de fişe. N-am citit în toate zilele mele atâta portugheză, cât am citit acum, ca să străbat dincolo de farmaeopee, să înţeleg ce se ascunde sub toate acele mituri botanice".8

Un număr de prefeţe polemice completează această activitate publicistică. Eliade le destina clarificărilor metodologice, iar cărţile respective trebuiau să reprezinte modele de cercei tare în cadrul unor teme strict delimitate. Astfel atrăgea atenţia că micromonografiile: *Cosmologie şi alchimie babiloniană*. *Mitul reintegrării*, *Comentarii la Legenda Meşterului Manole şi* studiul despre *mătrăguna* (anunţat de mai multe ori că apare separat) trebuie judecate împreună pentru că propun o metodă. unită de lucru. Erau cercetări parţiale şi provizorii, dar aspectele metodologice trebuie gândite în sens integrator. Eliade se arăta totdeauna prudent faţă de o cercetare parţială datorită materialului mitologic ne sistematizat suficient în raport ca exigenţele Sale. Studiul *De la Zalmoxis la Gengis-Han* a fost scris, ni se spune în *Cuvânt înainte*, din necesităţi metodologice, pentru impulsionarea cercetărilor de la noi. „Aceste pagini au fost scrise nu atât pentru a ne aduce contribuţia proprie la cercetările istoricilor, folcloriştilor sau romaniştilor, cât pentru a ilustra posibilităţile unei hermeneutici a universurilor religioase arhaice şi populare, altfel zis a creaţiilor spirituale lipsite de expresie scrisă, şi, în general, de criterii cronologice valabile Am elaborat această carte în timp ce studiam anumite probleme privind religiile „primitivilor". Şi nu o dată dificultăţile pe care le întâmpinam erau de acelaşi ordin". Metoda nu este, prin urmare, o formă apriorică. Ea se află în strânsă legătură cu natura materialului şi cu procesul judecăţii. Fiecare carte nouă nu înseamnă repetarea mecanică a aceloraşi tehnici de lucru. Studii despre *colinde* şi despre *căluşari* puteau fi previzibile tematic, într-o cercetare de tip cantitativ. Ele au apărut încă cu necesitate în conştiinţa autorului atunci când s-a făcut necesară introducerea lor în schema unei hermeneutici totale. Astfel, folclorul românesc îşi justifică locul în sistemul teoretic al lui Mircea Eliade din profunde raţiuni ştiinţifice. Materialul românesc nu numai că „înlesneşte analiza tradiţiilor

XXIV

religioase populare din India, Asia Centrală, Extremul Orient şi

Mesopoţamia”, dar scoale la iveală în acelaşi timp modele – mice şi de maxim interes ştiinţific privind cosmogoniile popu-jaj-e, fără de care nu poate fi concepută o istorie generală a credinţelor – mitologice.

Nu este locul să ne oprim mai pe larg asupra întregului fOnd de probleme privind procesul de formare metodologică şi ştiinţifică a lui Mircea Eiiade în scurtul răstimp ai deceniului al IV-lea. Schiţăm doar două aspecte reprezentative pentru o eventuală biografie spirituală a autorului. În epocă era aşteptata şi profetizată? cum am văzut, apariţia noului tip de savant şi *ăc* creator. Pentru aceasta se înfiinţau instituţii moderne, se plăteau burse, se călătorea intens, se purtau polemici în presă. Aventura lui Eliade în India, cu totul neobişnuită printre tinerii vremii (şi cu ai.lt mai mult faţă de generaţia anterioară) dovedea că era vorba de o mişcare intelectuală în toată puterea cuvântului, spontană şi necesară, susţinută de toate organismele – statului. Fiecare tânăr înzestrat se visa un element dinamizator *în* sistemul culturii şi ştia că poate răzbate către esenţe, către adevăr, că i se permitea să fie şi incomod, numai să se întâmple miracolul. Fireşte, această spectaculoasă aventură intelectuală a tineretului, întâmpinată cu încredere de mentorii vremii (şi *ce* mentori: N. Iorga, G. Ibrăileanu, Lucian Blaga, C. Radulescu-Motru, C. Stere etc etc), cum s-a văzut din ancheta din „Kalehde”, găsea în Eliade unul. dintre cei mai fervenţi susţinători. Nu numai că nu se îndoia de apariţia noului tip de intelectual, dar îl şi schiţa caracterologic: „Căci ce poate însenina un om nou, oricum ar fi conceput sau experimentat? în primul rând, un om care porneşte de la realităţi, care nu se mai mulţumeşte cu iluzia, cu visul, cu ignoranţa. Dar şi „realitatea” nu se reduce numai la faptele lumii fizice sau organice. Există şi realităţi spirituale, şi o totală abandonare a lor marchează primul pas către omul nou, către o deplină primenire şi creştere. Totul ne îndeamnă să credem că „omul nouu pe care e dator să-i realizeze epoca noastră, nu va veni din vreo tabără politică. El se va naşte şi de astă dată, aşa cum s-a născut totdeauna în istorie; printr-o răsturnare de valori spirituale, pentru o nouă icoană a omului despre sine însuşi”.

Ce icoană ne putem face despre tânărul Eliade, ca om şi ca savant, după datele pe care le putem culege din diverse izvoare? Mai întâi a fost un *aventurier* în sens cămusian, în partea umană a existenţei sale. De acest fapt avea să pomenească el însuşi de multe ori în scrierile memorialistice. Aventura

XXV

avea un scop: era pusă în slujba celeilalte fotografii, plrtuale, pentru istovirea tuturor surselor de cunoaştere şi j-T acord cu împlinirea profilului de om complet, *total*. Apoi era *incomod* prin temperament şi prin erudiţie. Datorită tempe" ramentului, (de fapt o ilustrare a existenţei intelectuale omul nou) Eliade era să fie scos de două ori din viaţa unk versitară. O dată, în studenţie, pentru că, lucru unic, îndrăznise să-l înfrunte pe Iorga într-o problemă de etică să-l dală; a doua oară s-a văzut ameninţat cu eliminarea din corpul profesonal datorită unor romane etichetate de cri-S ţică drept imorale. Erudiţia începuse să incomodeze cu deosebire la întoarcerea din India. Un exemplu dintre multe altele: critica sa la *Cărţile populare* de N. Cartojan nu putea trezi simpatie generală. Şi aceasta nu pentru că Eliade nu avea dreptate, ei pentru că făcea prea multe completări bibliografice, semnala goluri de informaţie, confuzii de nume, trimiteri eronate, greşeli de tipar. Să nu se uite că N. Cartojan era considerat atunci, ca şi astăzi, autoritatea cea mai de încredere în problema cărţilor populare româneşti şi a literaturii vechi şi că avea mulţi susţinători şi adepţi. La fel a procedat şi în legătură cu I.A. Candrea (*Iarba fiarelor*) cu Valeriu Bologa (*Lămashtu-Karina-Samca*) sau cu Al. Bogdan (*Les relations culturelles entre Ies Roumains et les Slaves du Sud*). Dorinţa lui era să precizeze etapele muncii eruditului de tip nou: înregistrarea documentelor până la epuizarea 3 er, cercetându-le în original, clasificarea de tipuri, zone, momente, comentarea sub raporturi multiple (mitologic, lingvistic, istoric, cultural, filosofic), raportarea la cercetările efectuate în domenii înrudite. Când una dintre aceste etape ale cercetării lipsea ori i se părea deficitar realizată, Eliade, dornic de corecţii metodologice, intervenea cu completările de rigoare, din fondul său inepuizabil de informaţie.

Eliade este *unic în* domeniul său. Aşa a apărut contemporanilor după ce s-a întors din India: nu numai ca intelectual nou, ci şi ca *model de savant*, înzestrat cu o asemenea forţă spirituală, încât putea să nască ştiinţa încă o dată, s-o ia xie la capăt cu materiale vechi şi noi, să-i asigure o altă vârstă, ca în metafora mitului eternei întoarceri. Conştiinţa exemplarităţii s-a întărit după plecarea din ţară, când autorul a fost obl gât de împrejurări tragice (pentru ci şi pentru şioi, românii, deopotrivă) să-şi caute un echilibru existenţial în ştiinţă şi în literatură. Oroarea faţă de timpul concret a adăugat elemente noi

biografiei sale spirituale, sensibilă

KXVI

„Tizări în sensul căutărilor labirintice şi încercărilor gre*? e Odiseu, obsedat de imaginea metafizică a Centrului, 16 acest sens biografia umană (aventura) o egalează şi o lă JLeşte pe cea spirituală.

Într-adevăr, prin ceea ce se scrie ori se spune astăzi pre Eliade se pare că asistăm la mitizarea personalităţii *la El* a reuşit să captiveze minţile luminate ale secolului, Je la Papini la Yung. Pe lângă aceasta, a trăit asemenea lui Eminescu: în continuă agitaţie, veşnic. rătăcitor, cu nostalgii ucigătoare, fără o locuinţă în care să-şi adune manuscrisele: un „visiteur du monde" cum l-a caracterizat Georges Dumezil. Să sperăm că într-un viitor oarecare o stradă măcar o să-i poarte numele, dacă nu un institut cum s-ar cuveni, ca semn de împăcare şi de eternă regăsire, în oraşul copilăriei şi tinereţii sale, Bucureşti.

Pentru spiritul înnoitor în ştiinţă şi metodologie stai mărturie unele prefeţe la micronionografiile din deceniul al IV-lea, îndeosebi la *Cosmologie şi alchimie babiloniană*. Autorul pornea de la o situaţie aparent personală: nemulţumirea provocată de tăcerea presei în legătură cu primele sale lucrări, *Yoga*, *Essai sur les origines de la mystique indien-ne* şi *Alchimie asiatică*. S-a crezut că ambele studii nu prezintă interes pentru cultura română, întrucât prima tratează o problemă de mistică indiană, cealaltă abordează o problemă fără actualitate ştiinţifică. Autorul găsea corttraargumente perfect convingătoare pe care le utiliza şi ulterior, inclusiv în introducerile la volumul *De la Zalmoxis la Gengis-Han*. Mal întâi el atrăgea atenţia că este o mare eroare să se confunde materialul de studiu cu modul de valorizare a acestuia. S adevărat că *Yoga* se bazează pe informaţie exclusiv indiană, dar discuţia dezvăluie aderenţa autorului la fenomenele culturii române. Este şi cazul unor cercetători străini: Eurkheim „a clădit o teorie specifică spiritualităţii franceze din secolul XX, pe documente australiene". Ar fi ca şi cum în critica poeziei s-ar respinge operele care tratează motive mitice de circulaţie extranaţională ori peisajele exotice. Yo*ga a* apărut într-o vreme când cultura română era confruntată cu probleme noi şi tocmai de aici rezultă utilitatea cărţii: „ce*ea ce caracterizează problematica actuală a culturii românești este autohtonia,* adi*că rezistența elementelor etnice* îm*potriva formelor de cultură străină* (subl. editorilor). Cum am arătat în altă parte (In*troducerea la Scrieri literare,* mo*rale și politice de* B.P.

Haşdeu), asemenea fenomene de rezistenţă şi

XXVII

chiar insurecţie a spiritualităţii autohtone împotriva formelor mistificatoare venite din afară se întâlnesc des în istorie. Chiar în tânăra noastră cultură modernă, formula lui Lucian Blaga, „revolta fondului autohton" a fost pusă întâi în circulaţie, pe la 1860, de *căite* Haşdeu, cu al său studiu *Plent-au dacii*? deşi la întrebarea aceasta n-a răspuns definitiv decât Pârvan, şaizeci de ani în urmă. Ori, unui din rezultatele precise la care ajungem în Yoga este tocmai această rezistenţă a lordului autohton, prearian, şi surparea lentă a formelor spirituale impuse de către năvălitorii indo-europeni".

Frazele despre *autohtonie* şi despre *formele străine* pir scrise de N. Iorga. Facem precizarea pentru că mai sunt autori care prezintă într-o manieră eronată realităţile culturale ale României interbelice 10. N. Iorga apare adesea ca un apărător înrăit al autohtonismului reprezentat de ţărănimea subculturaia, fără perspectivă, pe când Eliade şi Cioran ar fi partizani ai formelor înnoitoare aduse de vântul revoluţiei franceze şi al civilizaţiei occidentale. În realitate, iată părerea lui Marcea Eliade, expusă în aceeaşi prefaţă polemică şi repetată în multe alte studii: „Într-adevăr, confuziile pe care le creează conformist!! în cultura românească pot fi, în momentul de faţă, mai grave ca altă dată. Astăzi, când istorismul este depăşit şi în cultura europeană încep să-şi recapete prestigiul formele de *sensibilitate prealfdbetică* şi să se înţeleagă cum trebuie gândirea simbolică – cultura românească poate să-şi valorifice zone rămase până acum inerte şi obscure. Ni se pare, de aceea, de-a dreptul îngrijorător faptul că nu acordăm importanţa cuvenită tocmai acelor ştiinţe care ne aşază pe picior de egalitate cu marile culturi europene. Poporul român, care nu a avut un Ev Mediu glorios (în sens occidental) şi nici Renaştere, şi deci n-a participat la istorie şi la crearea culturii europene, are o istorie şi o proto-istorie de egală valoare cu a oricărei naţii europene importante, şi are folclor incontestabil superior tuturora. Astăzi ştiinţa românească întâlneşte prilejui unic de a valorifica spiritualitatea şi istoria secretă a neamului nostru. Pentru că, după cum spuneam, istorismul a apus pretutindeni. Se pune preţ pe preistorie şi extraistorie: sunt cercetate şi promovate formele colective ale vieţii, simbolurile, tradiţiile orale etc. Ori, în acest domeniu, poporul nostru este bogat". Şi cine altul a fost păstrătorul acelei „istorii secrete a

neamului” decât ţăranul, prea contestat şi prea denigrat de unii

KXVIII

specialiştr în problema tradiţionalismului românesc? Tezei lui Eminescu, Maiorescu, Ibrăileanu şi Iorga despre autohtonie, Eliade i-a dat o nouă accepţiune, mutaţie de sens necesară în împrejurările culturale postbelice. Existând un puternic şi multimilenar suport autohton, putem căpăta mai multă încredere în noi înşine, fără să privim necontenit, cu umilinţă şi complexe de inferioritate, cum ar preconiza Nicolas Tertulian, către Occident: „La particulari i: e la plus fr. appante de la position tradiţionaliste est que, par un sophisme enorme, elle tenait responsable de la crise de la civilisation occidentale la grande tradition raţionaliste et humaniste de î’ Occident, cu xietissant justement les grandes valeurs européennes clonţ la culture roumaine ayait besoin comme de son oxygene. Lorsque Nae Ionescu, professeur de logique et au metaphisique à l’Université du Bucarest, écrivait dans un articie que les Roumains, ayant les pieds solidement enfon-ces dans le sol du Bărăgan, şont a *priori* refraeiaires aux théorèmes philosophiques raţionaliste de Descartes et de Spinoza, ou aux postulate de la geometrie euciidienne, ou tout simplement à la notion du temps, (qui senraient une categorie exclusivement occidentale, car ils vivraient dans l’atem-poralite), il ne faisait que donner une expression – limite a cette ligne de pensée ultraconservatrice1.11. Partea regretabilă a chestiunii este că autorul pasajului îl vizează, de fapt, pe Mircea Eliade, textul fiind prezentat într-o împrejurare solemnă, mai precis cu prilejul unui colocviu internaţional consacrat tocmai celui criticat. Eliade era trecut printre acei „tradiţionalişti” (Eminescu, Haşdeu, Pârvan, Blaga) ai căror „sofism enorm” (cu alte cuvinte teza lui Blaga: despre „revolta fondului nostru autohton”) ar obliga gândirea românească să eşueze pe o linie ultraconservatoare: stil caracteristic unei anume categorii de denigratori.

Nostalgia originii. Simbolul a devenit în secolul nostru aşa cum au arătat Jung şi Eliade, via regia către origini, către cunoaşterea adâncurilor umanităţii prin arhetipurile şi miturile ei fundamentale. împotriva fărâmiţărilor multiple (politice, economice, religioase, geografice). europeanului îi apăreau pentru prima dată imaginea unei planete unificate spiritual prin forţe venite de departe, mai puternice decât ambiţiile diplomatice ori conflictele armate. Gilbert Durand a

întrevăzut comunitatea de concepţie ia Jung şi Eliade atunci când a scris: „Comme Jung decouvrent ia terre incog – XXIX

nită des archetypes que *animent* la psyche indivâduelle l'oeuvre d'Eliade, tome après tome, met au jour la terre şi occui-te par la demythologisation trop chere au pozitivisme – futil theologlque comme celui de l heritage barthien – la terre? des grandes constantes mythologiques qui reglent en fin de comte des intimations culturelles et les rapports sociaux. Et nous avons pressenti qu'il n'y avait cu'un pas entre les figures archetypales, felie que celle du Mandala du Peur Act ernus ou du vieux Roi, emergees de l'analyse yungienne ei celle issus des recensements de l'anthropologue: forgeron mythique, dieu lieur ou deesse de la vegetation, voire *dâvinites assasinees*. Aussi est-il reconfortant de constater, en un tempa – le notre – ou des essais philosophiques bâcleş tiennent. lieu de references scientifiques, que le travail munitieux du clinicien et de 1 erudit anthropologue debouchent sur le corpus d'une identique verité".12

Şi Yung şi Eliade operează cu tipologii mitice, fie că a – cestea sunt expresii ale experienţelor onirice colective, fie că sunt intuiţii cosmo-aniropologice. Eforturile autorului român de a identifica în marea masă desaga modelului unic al mitului cosmogonic după care se conduc celelalte categorii subsumate (mitul antropogonic, de întemeiere, de origine) aminteşte de tehnica identificării arhetipurilor yungiene. Mat semnalăm identitatea de păreri în privinţa multor concepta tehnice. De pildă *templu*, *munte*, *arbore*, *scară* etc. fac parte la Eliade din categoria *imago*, adică realităţi primordiale, cosmogonice, a căror morfologie rămâne statică, neschimbată. Cu aceeaşi *imago* operează şi Yung atunci când decriptează simbolica unor visuri ori a unor naraţiuni mitologice. Cei doi autori se deosebesc însă prin modul în care concep structura arhetipurilor, ceea ce antropologul român ţine să precizeze nu o dată. Arhetipul yungian care îşi are *primum mo-vens în* experienţa onirică freudiană, (eliberată însă de reziduurile libidoii lui) devine concept operaţional din momentul în care se dovedeşte a fi transândividual, elaborare a subconştientului colectiv. În acest caz el se comportă asemenea schemei mitice, cosmogonice, antropogonice, de origine, *de* întemeiere. La Eliade schema mitică este deja o construcţie arhetipală purtând în substructura ei amprenta psyche-ei colective. Ea nu poate fi însă luată drept concept operaţional în sine, căci autorul nu vrea să facă psihologie sau practică terapeutică,

asemenea lui Yung. El îi recunoaşte schemei valoarea de arhetip în momentul în care o omologhează cu concoptele filosofice fundamentale, mai precis cum ni se spune în *Fragments d'un Journal*, cu arhetipurile ideale ale lui Platon. Schema mitică este la Yung o instanţă de control pentru arhetipul colectiv, pe când la Eliade acest oficiu se realizează în raport cu ordinea conceptuală propriu-zisă. Autorul român transformă mitologia în filosofie, sau cel puţin descoperă în culturile prealfabetice originea gândirii abstracte moderne, a artei şi a ştiinţei. Unul dintre dezideratele sale neîmplinite a fost acesta: „Îl faudra que écrive un jour une joiigue étude sur «Ies origines» de la philosophie: que je: montre le passage de la connaissance par les mythes et les symboles (comme elle est pratiquee dans les mondes archaiques) à la philosophie sistematique. Exemples: 1. Ce qui est «archaïque» chez Platon (par exemple la prehistoire de la iheorie des Idées: *l'image exemplaire* à l'idee platonidenno); 2. L'initiation equivaut à la philosophie. L'initiation reprezente la „mort" au niveau de l'expérâence profane, et la «resu-rection» au niveau de l'expérience religieuse, c'est-a-idire 3 acces à la connaissance metaphysique. La philosophie ac-complit quelque chose de semblable: la mort de l'ignorance, renaissance par la connaissance. Îl faudra que insiste sur. Se symbole obstrétique atteste sunt dans le râţe initiatique que dans la maieutique socratique.

Pour Husserl, la phenomenologie implique l'abolition de l'expérience profane, de „l'homme naturii". Ce que les phe-nomenologues appellent «attitude natuelle», c'est l'état profane la condition preinitiatique. Tout comme par la reducâon phenomenologique ou accede au reel, par l'initiation ou penetre dans le plan sacre, c'est-ă-dire que l'esprit acces a Fabsolut (= le reel) 13.

Transferuri de concepte au fost efectuate mereu în opera lui Mircea Eliade. Dacă s-ar face o selecţie a materialelor reprezentative ori s-ar scrie un studiu competent şi sistematic în acest sens, s-ar putea aproxima mai bine direcţia meditaţiilor sale, cât şi contribuţia la dezvoltarea gândirii filosofice a secolului. Din faptul că în citatul de mai sus se fac referinţe la Husserl nu trebuie înţeles că autorul român proiecta o cercetare în spirit fenomenologic. Sunt multe alte pasaje din care rezultă că *preferinţele sale mergeau hotărât spre existenţialism*. *Consideraţiile*, *pertinente şi unice în literatura filosofică*, despre *dezvoltarea conştiinţei europene sub semnul timpului linear*, despre

miturile patetice, *despre ființă*, *destin*, *neant sau moarte* o demonstrează. Nu mai este

XXXI

necesar să menționăm că toate aceste idei le construiește pe baza materialelor etnografice raportate la metafizica europeană și la „geometria euclidiană".

Interesul pentru studiul originilor a fost susținut teoretic – și de reactualizarea, la începutul secolului, a teoriei „fenomenului originar" pe care Goetho o dezvoltase în lucrările de botanică. *Eliade găsea aici o nouă justificare a arhetipurilor*. *În* d'épreuve du Labyrinthe *ni se spune că nu a fost câștigat de structuralismul lui Lévi-Strauss pentru că antropologului francez îi lipsește discipli*narea *hermeneutică strictă*, *fapt ce nu-l poate lăsa indiferent pe un istoric al autoktoniilor*. *Există însă o altă variantă a „structuralismului1*, *în care se înscriu Goethe*, *Dumezil și Propp*, *mai adecvata studiului formelor cultura* (Subl. editorilor). Goethe și-a imaginat existența unei *Urplanze* –, adică a unei plante arhetipale, imagine completă și esențializată a tuturor formelor vegetale. Este un „structuralism" semnificativ și fecund pentru, că se îndreaptă „asupra esenței unui ansamblu de fenomene, asupra ordinii primordiale care întemeiază sensul lor's 14. La fel a procedat și Propp în cartea's despre *Morfologia basmelor populare*. În ediția rusă, mai adaugă Mircea Eliade, fiecare capitol poartă câte un niotto reprezentând extrase ilustrative din opera scriitorului german, în *Jurnal* Eliade își aduce aminte de mai multe ori de Goethe. De pildă: „Lorsque Goethe a découvert le principe de la metamorphose des planteș –, c'est-ă-dire que leurs organes reproducteurs ne șont qae des Jeuilles specialisees, îi's es. t exclame: «Și le pouvais commu. niquer a queiqu Ysn ina Vision et ma joie! mais c'est impossible. Ce n'est ni un rêve, ni une fantalsie: c'est la découverte de la forme essentielle avec! aquelie on pourrait dâre que la Nature jjue constammerț, et dans son jeu produit la vie la plus varie».

Sur un plan plus modeste, et sans în extasier corame Goe-the devant să découverte, ai eu, moi aussi, une experience similaire lorsque ai compris que les «formes historico-relâgi-euses» *ne* șont que les expressions, infiniment varices, de quelques experiences religieuses fundamentales. Quand îi decou-vre la sacralite du Ciel, ou de la Terre, 1 horn. me religieux exprime.sa découverte par des <. Formes» (figures divines, *syrr* – boies, mythes, etc.) qui ne re-ussissent

jamais a traduire *ercac-tement et totalment* ce que signifie le sacre celeste ou leiiu-rique. C'est bien pourquoi d'autre expressions les remplacent, lout aussi incompleteş et approximatives et en quelque scrie differentes de ceiies & mt elles ont pris la place.

XXXII

Şi Fon analyse toutes cos expresşions ou commence a voir les *structures* de l'univers religieux: ou devine ies earcaety-pes», Ies modeles de ces Figures divines qui essaient de se «reariser* et de se «communiquer* entieremeni et ne reussis-sent, cependant, cu'une nouvelle «expression». Car tout ce qui se „realize", c'est-ă-dire est exprime concretement, est ine-vitablement conditionne par l'Histoire. Toule expression religieuse n'est donc cu'une mutilation de re. vperience pioniere (*Fragmentă d'un Journal*, p. 323 – 324).

Într-un cuvânt, Secolul al XX-lea este pasionat de mitul originii şi una dintre cele mai intense activităţi spirituale în acest sens s-a produs în România interbelica. Notăm că la noi nu este vorba numai de un interes pur speculativ pentru „fenomenul originar", ci şi da o preocupare de natură oarecum practică, în scopul descoperirii formelor genetice ale culturi! autohtone în special. Cercetarea lui Goethte (pe care o comentează pe larg şi Lucian Blaga într-unul din eseurile sale, ă-când-o cunoscută publicului românesc) un ia să devină doar îndreptar metodologic. Se *poate afirma cu deplin temei* cu *întreaga muncă de cercetare şi de creaţie de după primul război a fost subordonată acestui deziderat major*: *cunoaşterea fondului originar al culturii autohtone* (Subi. editorilor). Efete e-poca lucrărilor monumentale, monografii, studii de sinieză, atlase, enciclopedii, statistici, colecţii de documente, la care şi-au adus contribuţia cercetători de prestigiu aparţinând atât vechii generaţii, cât şi tinerii formaţi între timp. Încă o dovadă că în problemele de fond alo vieţii româneşti a existat totdeauna un consens între cei vechi" şi „cei noi".

Astfel ia naştere, ca urmare a unor eforturi colective, *Atlasul Lingvistic al Limbii române* şi *Muzeul Satului*, opere bazate în exclusivitate pe cunoaşterea vie a culturii autohtone. *N*. Iorga scrie una dintre marile sale sinteze. *Istoria Românilor în chipuri şi icoane*, C. Rădulescu-Motru duaâtarează marele său sistem filosofic din perspectiva integraiinului energetic, adică a reorganizării forţelor spirituale ale etnicului, Lucian Blaga cercetează fiinţa naţională cu ajutorul categoriilor stilistice ale filosofiei culturii. Acum apare *Getica*

lui Vasile Pârvan, *Originea Românilor* de Al. PMlippide, *L iori*i *Umbli Române* de Ai. Rosetti, *Tradiţia istorică* de Gh. î. Brătianu. La sfârşitul perioadei, G. Călinescu. publică marea *Istorie a literaturii române*. *De la origini piuă în prezent*, iar Perp. essicius începe editarea seriei *Opere* de M. Eminescu. „Destul să recunoaştem că setea pentru «fenomene originare», scria Mircea Eliade, ira – XXXIIS

3 – Meşterul MaaoU

plicat, cum ştim, în problema, este un scrin al timpurilor noastre. Fie că aceste «fenomene originare» sunt căutate ce filosofi într-o epocă depărtată a isteriei (*Pelaşgii* va! Klages, hiperboreenii lui Evola), *îie* că istoricii acorda excepţionale însuşiri *ftlozoiice* anumitor popoare vechi (A. Ie emias despre «cosmosul sumerienilor,) semnificaţia acestor tendinţe este aceeaşi: se încearcă o restructurare (uneori o apologie) a valorilor umane prealfabetice. Se exaltă instituţiile primordiale sintetice, unitare. De aici interesul pentru *simbol*, pentru simbolul primitiv şi preistoric, mai ales. Funcţia metafizică şi cosmogonică a simbolului este „după părerea noastră, una din cele mai fascinante probleme care se pun omului modern: Toate semnele ne arată că intrăm într-o epocă în care va domina simbolul, nu analiza, şi ne propunem s-o dezbatem într-o lucrare specială" I5.

În anul apariţiei articolului din care ara citat: *Despre o filosofia a lunii* (şi anume în „Revista Fundaţiilor Regale", 1936, nr. 12), unde se face apologia „originilor*, Al. Dima publicase deja studită *Fenome* lui *romanesc sub noi priviri critice* (aceeaşi feviştă, 1936, nr. 11), unde se spune, la început: „Cum era şi firesc, «fenomenul românesc» a devenit obiectul discuţiilor critice, în cuprinsul culturii noastre, în momentul numai în care un sincronism excesiv ne impunea o adap +; re rapidă, integrală sau cel puţin parţială, la «metodele» uniformizatoare ale stilurilor străine". Tema lui Al. Dama este „fenomenul românesc", ac-a cum se manifesta în perioada interbelică, adică într-o formă diferită de secolul trecut. În epocă se recunoştea, prin urmare, o mutaţie semantică în înţelegerea conceptului de autohtome. De aceea „fenomenul românesc" devenise o problemă moderna, fapt pentru care a şi constituit o preocupare dominantă pe toate fronturile culturii.

Şi pentru Eliade, „mitul originii" are o semnificaţie «ral complexă, asigurată pe de o parte de simbolul mitic, pe *ce* alta de perspecava rouă, deschisă de cercetările lui Hascâeu şi Pârvan.

Abordarea spiritualităţii româneşti în maniera folcloristicii tradiţionale, eu alte cuvinte studiul satului ca realitate exemplară şi istorică, nu i se mai părea o cale demnă de urmat. Ea ducea la o cunoaştere superficială, limitată. Tradiţia milenară rămânea mai departe să se stingă ia periferia, culturii, simţită de sincronişti ca un balast incomod. Singurul Lucian Blaga încercase să valorifice satul dintr-o perspectivă nouă, din „zariştea mitului"; fără a fructifica această interesantă deschidere spre universalitate a culturii tradiţionale române. Nici

XXXIV

Împrumutul formelor străine „uniformizatoare" nu însemna o soluţie, cum ar fi de părere Nicolas Teren ian, pentru că ducea la moartea specificului şi a naţiunii în ultima instanţă, nicidecum ia dezvăluirea şi fortificarea *i* indului spiritual autohton.

Mircea Eliade a găsit o rezolvare teoretică nouă, în consens cu năzuinţele contemporanilor săi şi în perspectiva hermeneuticii moderne: „Je sentais la necesite Je certaines sour-ees negiigee jusqu'a mon temps, qui etaient la dans les bi-biioiheques, ou pouvait *ie*y tr. ouv alt, mais elles n avaient au-cune actualite spirituelle, ni meme culturelle, Je me disait que l'homme et même l'homme europâen, n'est pas uniquement celui qui de Kaiit, de îl egei ou de Nietzsche, Que dans la tra-dâtion européenne, et dans la tradition rouânaine; il y a a vrut d'autres sourees plus profondes. Que la Grèce n'est pas uniquement la Grèce des poetes et des philosophes admirables, mais celle d'Éleusis ei de l'orphi. sme, et que cette Grece avait des racines dans la Mediteftoefe et le Proche-Orieni antique. Or, certaines de ces racines, egalement profondes, cielles plongeaient dans la protohistoire, je les trouvais dans les traditions populaires rpumaines. C'era.it l heritagfe imm6-morial des Dacas, et avani eux, Ies populations neolithiques qui avaient habite notre teritoire actual. Je n'avais peut-être pas consecience de cherciter l'homme exemplaire, mais je sentais toute 1 importance de cei tatnes sourees oubliées ele la culture européenne. Cest pour cette raison que, dans ma dernière année d'Universiţe, ai commence a etudier les courents hermetistes et «peculteş» (*La Kabale*, *Valchirnie*) dans ia phil oaophie de ia Rehaissance italienne" 16, Cât de sigură şi de fructuoasă a fost această cale se poate constata din între iga oferă a lui Mircea Eliade: deschiderea noilor îi voare i-a asigurat şi perspectiva hermeneutică, şi elaborarea unui amplu aparat

terminologic, şi fundameiiţarea filosofică a rezultatelor dobândite. Un singur amănunt să reţinem: poaentica în legătură cu originalitatea opeiei lui C. Brâncuşi ar fi luat o direcţie cu totul nefavorabilă dacă Mircea EJliade n-ar fi arătat cu argumente decisive ca artistul nu şi-a ales modelelfe lin arta neagra, cum susţineau cei mai mulţi exegeţi →tr" ni. F: Le-a redescopei-i*t în* tradiţia românească unde *7 ăc* dr> milenii, la fel ca şi în alte culturi de mare vechime. Universalitatea lui C. Brâncuşi să certifică prin înzestrarea sa naturală, dar şi prin universalitatea motivelor pe care le-a preluat din fondul nostru autohton.

XXXV

BSiălia pentru document. Există două categorii de documente, scrise şi *nescrise*, corespunzătoare culturilor alfabetice şi prealfabetice, ambele la fel de importante în elaborarea operei hermeneutica eliadeşii. În aceeaşi *prefaţă* la *Cosmogonie şi alchimie babilonia lă* (care trebuie considerată un manifest metodologic de tinereţe şi ac permanentă actualitate), Mircea Eliade susţine că scrisul nu certifică totdeauna seiiinificaţia culturală a unui doeurşent. Fireşte, orice cercetător care se respectă are, de reguâă, *co*. punct de plecare textele scrise cele mai autorizare. Dar cunoaşterea ar rămâne sărăcită, incompleia, chiar falsă dacă s-ar neglija cealaltă sursă de informaţie, mult mai bogată, mai variată şi mai interesantă. „Documentele culturilor mesapotamiene, ni se spune, ca şi al: altor culturi arhaice, sunt numai întâmplător exprimate alfabetic. Cele mai multe, ca şi ce: e mai semnificative sunt formulate prin *simbol*, *arhitectură*, *cosmogonie* etc. Am greşi însă dacă n-am acorda acestor doeuâpente aceeaşi importanţă pe care suntem înclin aţi s-o dăm doţumentelor alfabetice. Ele exprima tot atât de clar şi, uneori, mai concret, concepţia unei anumite culturi despre lume şi legile ei".

Aceste convingeri se bazează pe experienţă. Şi Elâade a pornit iniţial, pentru studiul umanismului de la documentele scrise, anume de la operele Renaşterii italiene, ca unul dintre. modelele culturii europene. A înţeles însă că risca să-şi formeze o cultură parcelară, nu universală şi nici umanistă, dacă nu asocia în trunoaştere documentul scris cu formele culturii prealfabetice. De aceea s-a angajat cu toată fiinţa în fantastica aventură asiatică, mai ales pentru cunoaşterea Indiei, cea bogată în mituri, temple şi ritualuri enigmatice. În *jurnal* găsim însemnări entuziaste atât despre Renaştere cât şi despre India,

îndreptând deopotrivă către izvoarele „unui nou umanism”, de esenţă universală şi cosmică. Antologia ce „documente din întreaga istorie religioasă a omenirii”, *From Primitives to Zeu* –, întocmită de Eliade pentru a-l familiariza pe cititorul interesat cu izvoarele autentice, vechi, originare (carte ce constituie cu *Istoria credinţelor şi ideilor religioase* un adevărat diptic), confirmă importanţa acordată textelor scrise celor mai autorizate.

Şi această etapă a cercetării pe baza culturilor alfabetice a fost depăşită. Dar, ca în poezia lui Ni chita Stănescu, „nu se ştie” ce „etapă” a depăşit-o pe cealaltă. Căci autorul a pornit de la început, din tinereţe, cu ideea de înglobare în totalitate a tuturor surselor posibile de informaţie. În acelaşi *Jur*-KXXVI

n-ai, inepuizabil izvor de Infot „aţie pentru reeot ştiţuirea imaginii atât de fascinante a omului şi a savantului Mircea Eliade., se toate urmări ritmul lent şi sigur al pătrunderii autorului în bibliografia culturilor extr & europene. Ştim precis că, potrivit roetoaei cultivate în ţară (când redacta micromonografiile pe care le-am mai amintii: *Coshicicgie şi alofiiniie babiloniană*, *Comentarii la Legenda Meşterului Aâancle* ele, ca forme pregătitoare pentru lucrarea „de mari proporţii, *Syfnbole*, *Mythe*, *Culture*), şi *Istoria credinţelor religioase* a fost prefaţată de monografii care s-au bucurat de unaninie aprecieri, despre culturile popoaieior siberiene, melaneziene; australiene, amerindiene.

În pr. imciş capitole din *Trăita d'Histoife des religiens*, îndeosebi în *Difficultes methodologiques*, de asemenea în dialogurile din *l'epi cuve du Labyrinihs*, sunt amintite mai multe; ip> îi de dificultate pe care le întâmpină specialistul în cercetarea niturilor ca să-şi însuşească o informaţie riguroasă. Mai intri se vorbeşte despre disparitatea izvoarelor: texte scrise (abundente în unele culturi, lipsind total în altele), monumente arhitecturale, alături de tradiţii orale, mărturii ale călătorilor, surse arheologice şi geologice, forme lingvistice, costume ceremoniale, forme de sacrificiu, tehnici ale extazului eic. Specialistul se află „în prezenţa unui material documentar imens şi fr-terociit”, cu care. Se obligă să reconstituie viaţa spirituală a umanităţii din cele mai vechi timpuri până în prezent Este vorba de viaţa spirituală „în totalitatea ei”. Pentru că nu există fenomene „pure”, ci amestecate şi „determinate 1, cercetătorul trebuie să dea atenţia egală factorului economic, istoric, imaginar etc, precum şi tehnicilor de producţie, de

pildă, ritualurilor metalurgice ori obiceiurilor agrare. O asemenea muncă uriaşă nu poate fi dusă la capăt decât în două chipuri: o singură persoană reuşeşte să se angajeze într-un sector limitai, reconstituind din marea cantitate de documente organismul de altă dată şi de acum al unei culturi. Aşa a procedat etno-mitologia de ia B. Pettazzonî la Otto Rudolf. Dar Eliade a visat totdeauna o cercetare comparativă şi totală. Şi aceasta nu din simplă ambiţie de bibliotecă, ci pentru că numai astfel se poate dezvălui fiinţa complexă a umanităţii (cum ş-a format şi a devenit personalitatea omului, de ce arată astăzi aşa şi nu altfel), cu toate problemele şi obsesiile ei. O asemenea muncă, recunoaşte Eliade, nu poate fi îndeplinită decât de o colectivitate întreagă de cercetători, bine iniţiaţi în domenii

XXXVII

specializate. Înţelegem, aşadar, de ce fiecare carte a autorului român era întâmpinată cu entuziasm şi cu uluire (cum de s-a putut!), de lectorii cei mai avizaţi în materie.

Cât priveşte textele scrise, se ştie că Eiiade n-a fost mulţumit de calitatea materialelor clin colecţiile tradiţionale, greceşti sau chiar indiene. El a făcut constatarea surprinz uoare, anume că textele greceşti sunt lacunare, sărace şi mult deformate, datorită stilizărilor efectuate de poeţi şi de filosofi, în conformitate cu gândirea raţională şi istoristă a polisului. Toa –, te comentariile şi definiţiile mitului, de la Fontenelle la Schel-ling şi până la Bultmann, spune Eiiade în *la nostalgia des crrigines*, au avut ca obiect modelul grecesc. Dar ele sunt eronate pentru că autorii nu au ţinut seama de gradul de degradare forţată a fantasticului, prin introducerea unei ilogici străine, exterioare. De asemenea, imnurile vedice au fost consemnate mult mai târziu faţă de realitatea care io-a dat naştere, iar exegezele upanishadice, puraniee, tanirice aparţin unei caste d”. teologi, asceţi şi stilizatori dintr-o etapă mai nouă din evoluţia misticii indiene. De aceea i s-au părut mai demne de încredere mitologiile populare, încă în circulaţie în Africa, Australia, Mexic ori în Sud-Estul Europei. În acest scop] sugera cercetătorilor români, în *Cuvânt îwxvnte*. îi volumul *De la Zalinoxis la Genghis-Han*, să treacă la ajcătuârea unui „*corpus* comparabil celui furnizat de Oskar Loorite”, pentru reconstituirea mitologiei autohtone.

Scopul acestei neobosite angajări în lumea atât de ineâl-cită a documentelor era subordonat tot nostalgiei originilor: „Cette soif de

remonter à la source des sour. ces; au Gommen-l cement des commencements, de penetrer jusqu'au Ionel de la matière et d'identifier «le germe», l'atome ou tout a pris nais-sanee, prolonge la soif du *primordial* et de l'archai que des hu-manistes et des philosophes de la Eenaissance itallenne, (*Frag.4 ments d'un Journal*, p. 411). Cufundarea în masa amorfă a documentelor reprezintă un alt tip de imeisiune, de moarte simbolică, urmată de renaştere iniţiatică, după ce neofitul, rătăcitor printre tenebre, a reuşit să cHe-ască limbajele secrete ale adâncurâler, întorcându-se la suprafaţă aureolat de lumina cunoaşterii. Eiiade şi-a imaginat modelul savantului împovărat de ambiţia totalităţii, al cărui scop existenţial şi escatologic este căutarea neobosită a centrului, sinonim cu Ştiinţa, cu Arta sau cu Literatura. „On peut decrire la situation du savant imXXXVIII

merge dans şes documents – et parfois presque enseveli sous leur masse et leur poids, comme une sorte de *descensus ad injeros*; une descente dans des grotesc profondes, sombres, souterraines, ou îi les confronte avec les modes germinaux de la matière vivante. Dans certains caz, cette immersion totale da is les documents equivaut a une mort spirituelle car la creativite du savant peut malhereusement en être steri-lisee1— Nu este vorba de noţiunea abstractă de savant, ci de Elâade însuşi. Dovadă că în *Fragvients d'un Journal* modelul imaginat e transferat de la persoana a treia la persoana întâi: „Le sens de mon «erudition»: Je ne saisi le vrai sens cu'après avoir parcouru toute la matière (documentation enorme, inerte, sombre); je comparerais mon immersion dans les «documents» a une usion avee la matière – jusqu'à la limite de ma resis-tance physique: quand je sens que le me souffoque, que le în asphyxie, je remonte a ia surface. Descente au centre de la matière morte, comparable a un descensus *ad injeros*. Indiree-tement, l'expérience ele la mort. Noye dans les documents, ce qui est sepersonnel», «original», «vivant» en moi, disparait, meurt. Quand je me retrouve, quand je reviens à la vie, je vois les choses differement, je ies compreds" (p. 325).

Determinismul spiritual. Încă două coordonate au asigurat marele succes ştiinţific al lui Mircea Eliade. El a pornit de la constatarea fermă că fenomenele spirituale sunt amestecate, impure şi că trebuie să li se aplice procedee tehnice de abordare adecvate: „Vouloir cerner ce phénomène par la phy-siologie, la psychologie, la sociologie, l'économ. nu e, la linguis-tique, l'art etc… c'est le trahir; c'est

laisser echapper justament ce qu'il y a d'unique et irreductible en lui, nous voulons dâre son caractere sacre. Certe, îi n'y a pas de phénomène religieux «pur»: îi nu a pas de phénomène uniquement et excki-sivement religieux. La religion etant choso humaine, elle est de ce fait, et chose sociale, et chose lingvistique, et chose cep-nomiciue car on ne l'apperşoit pas 1 homme en dehorş du langagect de la vie colective". Şi mai departe: „Nous nous trouvons presque partout en presense de phénomènes religieux complexes, supposant une longue evolution liistorique" ia. Dacă faptul mitologic este determinat istoriceşte şi se află în conexiune cu altele de acelaşi fel, nu înseamnă că trebuie studiat *cu* instrumentele economistului, psihologului, sociologului său. lingvistului; în felul acesta istoria religiilor ar deveni o anexă

XXXIX

a oricărei discipline dintre cele citate, în tradiţia lui Hegel, religia a fost considerată o ramură a filosofiei istoriei; în tradiţia lui Feuerbach, a fost abordată pe linie antropologică; în tradiţia lui Nietzsehe, i s-a găsit jocul în filosofia culturii. De fiecare dată s-a pierdut ceva din natura specifică a omului; aderenţa spontană la sacru.

Faptul istoric are altă semnificaţie determinativă şi explicativă în raport cu formele culturilor etnografice: fiinţa uma-l hă cea de *astăzi*, obiectul fundamental şi ţinta unică a oricărei ştiinţe sociale, este rezultatul unui lanţ de deveniri cară au însemnat tot atâtea schimbări de r; gim ontologic în îndelungata sa existenţă. În ansamblul miturilor, a căror istorie nescrisă depăşeşte ca vechime orice informaţie strict lingvistică sau strict economică, este implicată o întreagă scară da valori. Iar semnificaţia lor nu poate îi înţeleasă pe deplin decât la nivelul totalităţii. Alchimia efecte dominată de mitologie şi de telmici mistice. Însă neglijarea, acestora într-o istorie con – temporană a spiritului uman ar duce la o Imagine sărăcită a inventatorului de astăzi, care parcurge unele etape în căutările lui enigmatice asemenea celui de altă dată, zbătându-se între cunoaştere şi necunoaştere: ...En somnie, l'ambition de l'historien des religions est d'arrâver jusqu'à la situation existentâelle assumee par l'homme religieux dans l'expérience de l'initiation, et de rendre cette experience primordiale intel-ligibile a nos contemporains" 20.

Mai trebuie semnalată şi cealaltă pbsmâză a succesului ştiinţific al lui înlircea Eliade: enciclopedismul cunoştinţelor sale, amintind de

măr. Pe spirite renascentiste, de iluştrii înaintaşi români, Cantemir, Eminescu, Haşdeu, Pârvan sau Iorgajj adică de”. cersonalites sommes%! cum spunea un cercetător al operei eliadeşti21. Este de-a dreptul impresionant cu care competenţă tratează probleme de lingvistică, de psihologie, de istoria ştiinţelor, de filosofie etc, fără a se cantona într-ua singur domeniu. Toată acestea sunt puse cu ingeniozitate în slujba propriei discipline, delimitată riguros de altele înrudita ca materie şi năzuinţă: „L’historien des religions à l’ambition de connattre et donc egalement de cerr. pe mire les racines da sa culture de son être: au prix d’un long effoft d’anamnese, îi doit finir par se rappeler să propre histoire de! esprit humain. Par l’anamnese, l’historâen dea religions refait ieri queique sorte la *Phenomenologie de V asprit” l „2*.

Coincidentia oppositorum. De la Nicoaae Cusarius şi-a însuşit autorul conceptul scolastic, anume *coiriciăentia op* – XI

positorum, destinat să realizeze unitatea contrariilor pe un plan superior al abstracţiunilor. Cardinalul italian „fut le premier a reconnaître la *concordanţia* comme une theme universelle, present aussi bien dans la vie de i’ Église, dans *le* deveioppeme-nt de l’histoire (et la structure du monde, que dans la nature de Dieu. Pour lui, *la corcordaniia peut s-accoviplir non sculement putre le Pape el le Concile*, *Ies Églises de l’Occident et de l’Orient*, *raais egalevient entre le christianisme et les religions* historiques2]. Eliade, novator ca totdeauna a dat alt sens şi altă întrebuinţare conceptului în discuţie. La Nicolae Cusanus nu avea un statut dialectic propriu-zis, ci funcţia de a tempera interese de natură ecâesiastică. În concepţia autorului român, *coincidentia oppo*? *itorum* capătă o perspectivă universală, vizând tensiunea internă a unui fenomen sau a unui fapt de conştiinţă. Sub regimul universalist al coincidenţei opoziţiilor are loc întregul proces de geneză, evoluţie, structurare şi de integrare în totalitatea cosmică a tuturor formelor de existenţă. Câteva exemple:

Autorul identifică, în pian microscopic, raportul ac coincidenţă *şi* de opoziţie, supraveghindu-şi propria persoană, în această privinţă găsim o ilustrare grăitoare în *l’épreuve du Labyrinthe*. El narează două secvenţe din primii ani ai copilăriei, pe care le comentează împreună eu C.H. Rocquet, în n ănieră psihanalitică. În prima este vorba de îmâlnirea naratorului cu o şopână (lezard), în singurătate, pe câmp. Vietate misterioasă, albăstrie şi de o frumuseţe fascinanta. Copilului de

numai doi ani şi jumătate, cuprins de entuziasm şi de nelinişte seducătoare, i s-a părut enormă, dominatoare. Al doilea moment biografic îi evoca autorului o cameră, în aceiaşi ani ai începuturilor de lume şi de miologie infantilă, în care pătrunsese fără să ştie cum, nesupravegheat de nimeni. Părea o mansardă scăldată toa. ta într-un verde auriu şi plutitor, care năvălea de afară prin ferestrele deschise ale verii. Eliade a avut impresia că a pătruns într-un spaţiu tainic ce i s-a deschis deodată şi pentru o clipă. În zadar l-a căutat apoi toată viaţa. Spaţiul o-prit se retrăsese în imaginaţie. Camera Sambo din *Pădurea interzisă* este proiecţia acelui spaţiu din copilărie.

Aceste imagini şi impresii cromatice, de fapt simboluri onirice ale unor visuri în stare „de veghe", structurează personalitatea lui Mircea Eiiade din perspectiva coinci – XLI

denţei opoziţiilor. Discuţia dintre Rocquet şi autorul român continuă în sensul decriptării simbolurilor (p, 18 – 20), care, ia rândul lor, se transformă în alte simboluri. Printr-o întrebare capcană, Rocquet intenţiona ori să surprindă o contradicţie ia interlocutorul său, ori să verifice tipul de psihaaaliză la care aderă autorul român: „Nu aveaţi sentimentul comiterii unei greşeli delicioase V" În cazul unui răspuns afirmativ, discuţia trebuia să se desfăşoare în spirit freudian: pătrunderea frauduloasă într-o cameră interzisă era omologabilă cu complexul oedipian. Dar EUade subliniază de mai multe ori că, din cele două imagini care i s-au întipărit în minte, totdeauna a fost atras, chiar obsedat (singurul element freudian din discuţie), de culoarea, calmul şi frumuseţea cadrelor, iar pe deasupra, de acel monstru fascinant „care era de o frumuseţe extraordinară, admirabilă". Căci şopârla, monstrul sau dragonul (de fapt Dragonul) era şi e prezent în camera – mansardă (Sambo), nu numai pe câmp, ca în prima secvenţă unde apare anato-l mic. Iar prezenţa în camera Sambo se făcea prin verdele atotstăpânitok" şi obsedant. Culoarea uneşte semantic cele două secvenţe şi face ca sensul să alunece de la simbolul camerei interzise (Freud), la Dragon (Jung). Când nu există un astfel de semn unificator şi translant, psihanalistul cere, de regulă să i se nareze încă un vis. Despre monstrul saurian pe care Eliade îl asociază cu şopârla şi Dragonul Yung scria într-una din cărţile sale: „Mais quelle est la signifi-cation du monstre en lui-même? Ce qui nous surprend tout d'abord c'est l'incertitude relative à la nature reele du monstre. Est-ce une cerevisse, est-ce un lezard geant, un saurien?" = 4

Autorul român porneşte pe un drum propriu faţă de Jung, marele său prieten, atunci când afirmă că Dragonul din amintire era de o frumuseţe feminină şi androgină, adică paradoxală. Din acest punct discuţia se îndreaptă către lămurirea conceptului de *coincideniia oppositorum*. Când spune că monstrul era un „Dragon femeile" înţelege că frumuseţea pură nu este niciodată feminină, ci masculină în sensul preexistentei cosmogonice. E o frumuseţe androgină, adică perfectă. Ea cuprinde totul: graţie şi teroare, ferocitate şi zâmbet. Frumuseţea androgină şi, deci, masculinitatea divină, nu trebuie confundată nici cu frumuseţea feminină, nici cu cea hermafrodită; prima este incompletă, cealaltă

XLII

se înfăţişează sub forma contrariilor, a haosului. De asemenea, nu trebuie confundată forma androgină cu cea hermafrodită pentru că într-o parte unitatea a fost atinsă, dincolo; e tinde nesperat către ea. În camera Sambo semnul unităţii contrariilor este exprimat prin lumina calmă ce stăruie în încăpere. Frip urmare, *coineidenţia opposilorum* este o anulare a contrariilor, o epifănie a principiilor yang şi yin transgresate în realitatea sublimă şi unică a simbolului.

Imaginile simbolice din camera Sambo ne dezvăluie însă numai o parte a personalităţii lui Mircea Eliade, mai precis partea yin. Cu alte cuvinte, *coincidentia oppositorurn* pune materia spirituală în permanentă mişcare. Odată realizată unitatea (frumuseţea androginică), oricând aceasta se poate transforma în contrariul său, fie în principial. yang: „fie în yin. Tot în *l'ipreuve du Labyrinthe* (p. 23 – 24, deci imediat după comentarea amintitelor secvenţe biografice), autorul reia problema unificării dublei personalităţi prio *coincides*pţia *oppositorum*. Discuţia are ca pretext tot un moment din copilărie şi se bazează pe substituiri de simboluri. Autorul mărturisește că, încă din anii fragezi, a fost atras de cercetarea ştiinţifică „d'une facon sérieuse", dar că s-a lăsat şi îi voia imaginaţiei literare. Prima ţine de regimul nocturn, deci de simbolica Dragonului din camera Sambo. „L'imagination littéraire qui est aussi l'imagination mythi-que et qui deoouvre les grandes structures de la metaphi-sâque. Nocturne, diurne: Ies deux… La coincidentia oppositorum. Le grande ensemble. Le yin et le yang". Cum se poate observa, Eliade a lăsat să se întrevadă o nouă aventură posibilă a uniunii contrariilor. *Căci dacă imaginaţia mitică, cea dependenţă de regimul nocturn este să descopere st-TIUC*

–turi cosmogonice, acelaşi lucru îl realizează, cu date proprii, şi spiritul ştiinţific al creaţiei. Într-adevăr, destinului wtfian al lui Mircea Eliade i-a fost hărăzit să se realizeze în direcţii contrare, supunându-se unuia şi aceluiaşi scop: descoperirea dublelor structuri mitico-ştiin Hfice (Subl. editorilor).

Cât de obsedat a fost savantul şi literatul de această e-ternă întoarcere sisifică şi regăsire cu sine, ne dăm seama din multele însemnări patetice din jurnale. Citim în *Şantier* o frază de evidentă coloratură tandrică. Autorul era la curent atunci cu teoria lui Cusanus, pregătindu-se pentru teza de licenţă. Şi-o actualizase apoi, probabil, citind izvoare indi – XLIII

era similare, în special texte filosofice din şcoala *madhya* mika*: „Pentru că a ajuns să mă obsedeze dualismul meu, acest binom ipotetic care se desface şi se reface cricl la stânga când la dreapta soluţiilor mele: orice gândesc mi se pare că ar fi fest tot atât de just contrariul* (p. 200). Sau, îs *Fwgments d'un Journal*: „Stig Wikander est a Paris, XI foabite mon hotel. Cela veut dâre que nous parlerons indianism chaque jour et iusqu'a mânuit et que je delaisserrj le rssman. Je suis incapable *d'exister* simultanement dans două univers spirituels: la literature et la science. C'est la ms faiblesse fundamentale: je ne peux me maintenir à la foi» everlle et dans le rêve, dans le je-u. Des que le «fals *de* la littérature>, je me retrouve dans au'.reunivers; je l'appelle onirique parce qu'il a une autre structure temporelle et que mes rapports avec les personnages şont de nature irnagi-haire et non pas critique" (p. 115 – 116).

De ce a afirmat Eliade că frumuseţea androgini este bărbătească şi nu feminină? El a avut în vedere un mode! cosmogonic al fenomenului, acela al bi-unităţii divine despre care vorbeşte pe larg în cartea *Mephistopheles ei l'Androgyne*, Există, cum se ştie, mai multe tipuri de mituri cosmogonica care narează naşterea formelor primordiale. Unul dintre aceş. tea este mitul akkadian, *Enuma eliş*, în care se istoriseşte lupta sacră dintre două grupuri de zei; una reprezentată de oastea şarpelui primordial Tiamat, formată din „creaturi monstruoase şi demonice"; cealaltă, a eroului întemeietor, Marduk. După lupte îndelungate şi aspre, Mar du!; îi spintecă pe adversarul său, iar din bucăţile trupului divin face cerul şi pământul. Cu alte cuvinte, cosmosul este constituit din „corpul unei divinităţi originare". Alt tip se întâlneşta tot în mitologia vechilor

mesopotamieni, ţara miturilor cosmogonice; o zeitate primordială cu numele Zurvan (Zurban) este înştiinţată că va naşte doi fii. Tatăl se hotărăşte să”! facă rege (= zeu cosmocrator în limbaj mitic) pe primul născut. Aceştia sunt Ohrmazd, „luminos şi înmiresmat*, şi Ahriman, „întunecat şi urât mirositor”. Dar încă de la naştere se produce o eroare de destin (al doilea îl uzurpă pe primul), încât soarta decide ca Ohrmazd să reprezinte principiul Binelui, Ahriman deţinând partea răului. Al treilea mit, şi care ne interesează, are ca punct de plecare materia cosmică în gestaţie. Zeitatea primordială este Varuâi &, în tradiţia Vedelor. Imnurile vedice îl preamăresc pe Unul, acesta reprezentând materia despicată, Absolutul. Varuna a

XLIV

fost considerat de exegeţi modelul clasic ai bi-unităţii divine, neavând nimic de-a face cu imaginea hermafroditului platonician: vorbim în termeni cosmogonici, nu antropogonici, cu atât mai puţin anatomici. În tr-uri cuvânt, Varuna este cunoscut ca stăpân al Cerului, simbolizând principiul yang, regimul diurn; când ia înfăţişarea Dragonului, în cadrul pomenile! bi-unităţi, poartă denumirea de Vrtră, şarpele primordial. „Această ambiguitate şi ambivalenţă, spune Eliade, a lui Varuna, este importantă din mai multe puncte de vedere. Dar mai ales caracterul exemplar al unirii contrariilor a ceea ce trebuie să ne reţină atenţia. Acest aspect constituie într-adevăr una dintre caracteristicile gândirii sistematice –”. Aşa cum Platon raţionaliza miturile pentru fundamentarea teoriei despre arhetipurile ideale, şi Eliade socotea câte? a coincidentei contrariilor poate îi profitabila pentru speculaţia mitologică şi, prin extensiune, filosofică. Varuna şi Vṛtra constituie două feţe ale uneia şi aceleiaşi realităţi. Nominalizate, aceste personaje reprezintă principii separate care intervin în circuitul formelor ori sunt absorbite ele însele, după caz, în substanţa cosmogonică primordială, întorcându-se cu alte cuvinte în Absolut, în Unul. „Fiinţa supremă, ni se spune, comportă o *coin*cidentia *oppositorum*, întrucât ea cuprinde totalitatea realului36—.

Se pot distinge acum diferenţierile dintre cuplul divin Ohrmazd – Ahriman şi dubla ipostaziere celesto-ehtoniană Varuna – Vṛtra. Perechea asiriană instituţionalizează principii ireductibile: Binele şi Răul. Ohrmazd şi Ahriman nu se mai pot reîntoarce în realitatea precosmogonică din două motive: pentru că, între timp, Zurvan, părintele lor, a devenit *deus otiosus*; a abdicat de la funcţia de suveran

pantocrator şi şi-a sleit puterea iniţială. Apoi pentru că răul se află în însăşi fiinţa divină, el apărând datorită unei erori în actul genezei. Această despărţire Iremediabilă a valorilor morale fundamentale a înseninat fixarea unui punct în existent cu urmări hotărâtoare în evoluţia gândirii. Eliade a văzut aici motivarea filosofică a începutului istoriei (în accepţiunea eleată şi occidentală), a timpului liniar şi a gândirii raţionale, sub semnul cărora avea să se dezvolte cultura europeană. Dar el a speculat şi în altă direcţie destinul opoziţiei în veci necoincident? dintre Ohrmazd şi Ahriman. În gândirea lui mitologică, aceştia reprezintă aşa-zisul dualism cosmogonic al fraţilor gemelarî care şi-au făcut apa – XLV

riţia din văgăuna gestania a neantului ori a apelor primordiale, ea să-şi împartă munca de creaţie şi de organizare a cosmosului. La români, dualismul cosmogonic este reprezentat de Dumnezeu şi Satana, de Fârtate şi Nefârtate, cum apare în varianta culeasă de Tudor Pamfile, comentată şi de Romulus Vulcănescu „în marca sa sinteză Mi*tologic română.* Dată fiind schema prineeps, cea mesopotamiană, Eliade a combătut şi probabil desfiinţat teza cum că această legenda s-ar datora bogomilismului bulgar. Ca şi în cazul lui. C. Brâncuşi, care şi-a însuşit modelele artistice din fondul autohton transmis românilor direct din substratul de cuhură al paleoagricultorilor comunei primitive, şi legenda cosmogonică face parte din acelaşi tezaur, mult mai vechi cecât instalarea bulgarilor în Europa. Larga răspândire internaţională a mitului o dovedeşte.

Cu titlu informativ semnalăm doar că, irfdependent da Mircea Eliade, reputatul indianolog Heinrich Zimmer a ajuns la rezultate asemănătoşte în ceea ce priveşte *coinci\ denţia oppositorurn*. Spre exemplu: <vex: stă multe modalităţi de a reprezenta diferenţierea Absolutului, în perechi de contrarii antagonic? „Dar cooperante. Una dintre cele mai vechi şi mai obişnuite dintre acestea e cea întemeiată pe dualitatea sexelor: Tatăj UŢP – ăţnând şi Mama-Giia, Uranos şi Gaia, Zeşus şi Hera. chinezii Yang şi Yiii. E o concepţie care a fost dezvoltată cu o insistenţă deosebită în tradiţia hinduistă şi budistă târzie, unde, cu toate că simbolizarea exterioară în imagini este frapant erotică, conotaţiile tuturor formelor sunt aproape exclusiv alegorice”. Sau: „Shiva este astfel, în aparenţă –, două lucruri opuse: aspectul arhetipal şi dansatorul arhetipal. Pe de o parte ei este linişte loială – calm lăuntric, absorbit în sine însuşi, absorbit în viciul Absolutului, tinde

toate distincţiile se contopesc şi se dizolvă şi toate tensiunile se împacă. Dar pe de altă parte, el este activitate totală – energie vitală, frenetică, fără scop şi jucăuşă. Aceste aspecte sunt non-duale 27.1 Autorul vorbeşte despre tradiţia hinduistă târzie pentru că se referă la Shiva, creaţie a Upaiâishadelor. Varuna este o zeitate vedică şi, se pare, mult maa veche. Shiva a luat locui lui „Varuna. Prin urmare, ceea ce s-a afirmat mai incinte despre Varuna (= Vṛtra) se potriveşte perfect şi pentru Shiva (= Ananta).

XLVI

l cinianeutica totală. Eliade a definit hermeneutica în felul următor: „L'hermeneulique, c'est la recherche du sens, de la signification ou des significations, que telle idee ou tei phonomene religieux ont eus a travers du temps" (*L'épreuve du Labynnihe*, p. 147). Este vorba de istoria semantică a Lmbolului, conservată în tradiţia mitului şi care trebuie me-reti reactualizată prin interpretare. Plonjeurile nesfârşue şi istovitoare în lumea subterană a documentelor echivalează cu identificarea ipostazelor semnificative ale simbolului în decursul existenţei sale ca limbaj criptic. Eliade se află aici în acord cu întreaga tradiţie hermeneutica, de la Schleier-macher la Hegel şi de la acesta la Heidegger, în problema primatului textului, a reactualizării lui prin interpretare, înţelegere şi integrare într-o serie proprie de semnificaţii. Este ceea ce Paul Ricoeur numeşte: „câmpul transmisiei", „timpul interpretării", cărora li se adaugă un timp „prou: vi", adică al simbolului. Căci epoca noastră aparţine impului simbolic şi se caracterizează printr-o „logică simbolică – V De aceea", comprendre n'est plus alors un mode de rennăisăâiice, mais un mode d'etre, le mode da cet être qui existe en comprenant" (Paul Ricoeur, p. 11), Pornind de ia o idee a lui Charles Sanders Peirce, autorul francez, prieten şi admirator al lui Eliade, este de părere că „hermeneutica se află sub regimul deschis al universului semnelor" (Lu*cr cât.,* p. 67). Descifrarea simbolului râu este o simplă operaţie lingvistici, de înţelegere a structurii retorice a limbajului –, ci de cunoaştere a sensului ascuns („cache") şi care încifrează istoria devenirii omului ca fiinţă cosmică. „On a souvent parte de ia faiblesse des primitifs en matière de theorie. Meme's il en était ainst (et l'avis d'un grand îiombre d'observateurs est dâfferant), on a pourtant trop souvent oub le que le fonctionnement de la pensée archaT-qiie-n utilise pas exclusivement des concepts ou des elements conceptuels, mais aussi et

en premier lieii des sym-bdle Si Nous aurons plus tard i' Gecision de voir que le rr*ux-niemeni de*s symboles's efectue sui\ani une lo*gique sym-bo*lique (Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions,* 41). Logica simbolică funcţionează stilistic atât în cadrul culturilor „arhaice", cât şi în al celor moderne. Ambele se unesc pe planul formelor „ascunse", simbolice. De aceea noua hermeneutică pune accent pe calitatea timpului în raport cu tr*ansmisia,* in*terpretarea* şi *cunoaşterea,* pentru că ea separă textul de mit şi mitul de simbol, dintr-o imperioasă

XLVII

necesitate fenomenologică. Ceea ce interesează *interpretarea* nu este naraţiunea ca arare, istoria sacră a unei divinităţi, ci simbolica latentă. Chiar dacă în structura textului simbolul ocupă o poziţie secundă, chiar dacă în raport cu masa textului se află în „minoritate", numai el este acela care justifică interesul cercetătorului. S: a observat că „materia" viselor Interpretate de Ffeud ori de Yung se rezumă la câteva propoziţii. Cu toate acestea, ele condensează o mare cantitate de simboluri, în comparaţie cu lexicul transpunerii literare propriu-zise. De unde necesitatea unor exegeze detaliate şi ample: „Chique interpretation, afirma Jung, est une rr. – pothese, une tentative potir dechiffrer un texte inconnu. Il est rare cu'une rêve sunt soi! obscur et isole puisse către interprete avec la moindre certitude. Cest pourquoi attri-bue peu de poids a rimerprelation d'un scul rêve. L'interpretation n'atteint a une assurance relative cu'un courş d'une *Sirie de rêves*, Ies rêves ultérieurs redressant ies *ei* –, reurs qui ont puse giisser dans i interpretation des rêves precedente, Autre avantage, ies themes et les motifs fundamentaux y acquierent un relief beaucoup plus accuse. Cest pourquoi invite mes maâades a tenir un Journal exact de leurs rêves" (G. A. Jung, *lucr. cât.*, p. 257).

Visul ca suport al simbolului este mult mai concentrat şi mai semnificativ decât textul literar ori chiar mitul, datorită timpului continuu, unic. Jung pretindea, asemenea lui Eliade, un „dossier" de documente onirice, nu numai din nevoia aducerii simbolului la timpul prezent, adică a reactualizării lui. Întrucât subconştientul individual ru reţine dimensiunea temporalului, cu excepţia premoniţiilor. Numai starea de „trezie" are conştiinţa ordonării faptelor în trecut, prezent şi le poate proiecta în viitor. Apoi, ca şi în motivul camerei Sambe, un vis poate camufla ori lămuri, în raport cu altul, valoarea unuia şi aceluiaşi simbol: culoarea verde indicând elementul ofidian şi regimul nocturn.

Alta este situaţia în cazul mitului propriu-zis ori al textului literar. Aceste categorii de „documente” au fost create odată, într-un timp anume, iar faptul are o importanţă secundară, indiferent dacă este vorba de un imn cosmogonic din *Rig-Veda* sau de *Scrisoarea III* a lui Mihai Eminescu. deci de capodopere. Hermeneutica nouă, în tradiţia lui Heidegger, pretinde reactualizarea conştientă a textului, fie sub forma lecturii, fie sub aceea a înscenării ritualice. Fără acest proces anamnezie, simbolul rămâne o literă moartă

XLVIII

Anamneză aduce la acelaşi nivel cele trei categorii de simboluri: mitic, literar, oniric, pentru că le situează într-un timp „concentrat” şi unic (M. Eiiade). Citim în studiul lui Hans-Georg Gadamer, *Verile ei mâthode*: „Et pourtant, la fete qui se reproduit n „est ni urie autre, ni la simple comrnemoration d'une fete originelle. Le caractere originellement sacre de thutes les fetes exclut irianifestement des distractions du genre de celle que nous faisons sur la base de l'expérience temporelle de la fete est plutot de *celebration*, un present *sui generis*. *H* Aceeaşi idee la Eiiade, dar cu două decenii mai devreme (faţă de originalul german: *Wahv heiţ und Méthode*, Tübingen, 1960): „Dans la religion comme dans la magie, la pericdâcâte sigtiâfie, avânt tout i uti-lisation indefinio d'un temps mythique *rendu present*. Tous les rituels oprit la propriete de se passer *maintenan*”, dans ce instant-ia. Le temps qui a vu l'eveniment commemore ou repete par le rituel en questien est *rendu present*, „reprezente” şi I'on peut dâre, şi recule cu'un Fimagine dans le temps”. (Mircea Eiiade, *Trăite d kistoire des religions*, 329 – 330).

Aceasta este de fapt. teterna întoarcere”, tinereţea mitului, „deschiderea” despre care vorbeşte adesea autorul român în consens cu hermeneutica modernă. „A face lumea să se deschidă”, spune profesorul de la Chicago (*Aspecte ale mitului*, 131). Dar timpul creaţiei rămâne obscur clacă opera nu este repetată, memorată”, pusă în joc” (Gadamer). Aşa au murit ori au supravieţuit multe mitologii. Dacă s-ar fi perpetuat mitul lui Zaâmoxis, zeul care a trăit mult înaintea lui Pitagora, după o presupunere a lui Kerodot, dacă miturile dacilor s-ar fi păstrat vii în conştiinţa urmaşilor lor, cu siguranţă că am fi putut vorbi astăzi cu mai multă încredere despre specificul spiritualităţii românilor. Este nevoie totdeauna şi în orice clipă de un mare efort anamnezic pentru ca miturile să se păstreze nevătămate în „eternul

prezent” al memoriei. Prin lectură şi rit se reînnoieşte momentul genetic. Ca această reînnoire să fie reală, ea trebuie efectuată prin limbajul simbolic, forma tipică *de* comunicare a mitului. Simbolul esenţâalizează experienţe exemplare umane şi divine, înfăţişare periodic umanităţii din generaţie în generaţie. El încifrează rupturile de nivel ontologic produse în istoria fiinţei şi tocmai aceste mutaţii ritmice constituie, după Eliado, obiectul hermeneuticii moderne. De reţinut că omul, repetam! nu apare ca un simplu imitator. Când stu – XLIX1

4 – Meşterul Mauole du. tehnicile metalurgice, alchimia ori riturile de construcţie de tipul celor ale Meşterului Manole, Mircea Eliade era de părere că omul contribuie ia opera genezică, *o* continuă şi o desăvârşeşte: „A savoir: le symtaole apporte dans l actualite, ne spune profesorul un ţanisc, de 1 expenence etos vaieurs et des avea ements transp personne-is que l’individu n ătait pas capable d’aprehender consciemment et volontairement, Grace au symbole, la vie psychique n’est ni insipide, ni mediocre, ni sterile” (*Fragmente ci un Journal*, *32U*). Tot din jurnal aflăm că unul dintre proiectele sale, nerealizat şi acesta, era să scrie o carte cu titlul *L’Homme comune symbole*. Această cooperare cosmică, aut a meşteşugarului cu divinitatea, cât şi a interpretuiul dornic de cunoaştere, face ca hermeneutica lui Mircea Eiiade să capt te o calitate proprie: anume aceea de a fi *creatoare*. Ei dă mai multe sensuri ideii de creaţie hermeneutică în discuţiile cu Claude Henri Rocquet din *l’épreuve dv*. *Labyrinthe*, în la *nostalgie des ofigines* sau în *Fragmienis d nu Journal*: „En premier lâeu, c’est pour l hermeneute lui-même cu’elle est creatrice. L’effort pour dechiffrer la revfeiation pivsente dans une creation religieuse, râţe, symbole, mythe, figure divine… – pour – en comprendre la signification, la fonction, le but, cel effort enrichit d’une lacon singuliere la conscience et la vie de chercheur” (*L’épreuve du Labyrintaie*, *p*. *147*), Un asemenea tip de experienţă nu-i este dat, de pildă, istoricului literar. Pentru un occidental, poezia sanscrita înseamnă descoperirea unui orizont estetico imagistic diferit de cel familiar, altfel structurat bazat pe alt registru de reprezentări. Dar o asemenea descoperire nu i se dezvăluie în toată profunzimea, ca autografului care reuşeşte să reconstituie acelaşi univers făcând comprehensibile mai multe categorii da izvoare, neutru a convinge că experienţa estetică este o latură a comportamentului uman şi filosofic

propriu mai multor culturi tradiţionale. Ei realizează ăâd o muncă hermeneutici pe care filologul nu e-te oblig: L s-o fâfea: cercetârul docujnente diferite care operează cu semne proprii, omologabile, identifica simbolurile unificatoare şi păscratoare de experienţe fundamentale. S-ar putea ca Mircea Eliudr. elev ai lui Das-gupta, să vorbească şi dintr-o experienţă personala: cunoscând cultura indiană la faţa locului, prin opere beletristice, gramatici, scrieri sacre, tratate filosofice, monumente, ritualuri etc. a sticlortat la un momsnt dat riscul unei transformări „creatoare", de aşa natură încât toate acestea erau g. ta să-l absoarbă în masa lor.

Funcţia creatoare a hermeneuticii îl vizează şi pe lector, într-o manieră de asemenea diferită faţă de informaţia istorică, filologică, psihologică ele. Spre exemplu, spune hermeiieutui româtt, cine înţelege simbolismul arborelui cosmic sau colo; na infinită brâncuşiană îşi asociază valori intelectuale care nu echivalează cu descoperirea unei inscripţii egiptene ori cu vizitarea unui muzeu de numismatică. Ei reuşeşte să înţeleagă real şi plenar mi terele vegetaţiei, ritmurile vieţii, imaginea oricărui arbore sacru, succesiunea anotimpurilor. Cu alte cuvinte, încearcă să se încadreze într-o mişcare transumana şi cosmică. Şi de data aceasta autorul vorbeşte din experienţă. Aşa s-a născut imaginea labirintului ca metaforă existenţială fundamentală, nostalgia patriei" (Mircea Randoc?), obsesia mansardei r4 a ctrăzii Melodia. Pe de altă parte, activitatea hermeneutică poate fi asemuită cu descoperirile din domeniul ştiinţei şi tehnicii. Înainte de descoperirea ştiinţifică, realitatea ce urma să fie cunoscută era prezentă: nu se ştia de existenţa şi ori nu erau puse la punct modalităţile de apropiere faţă de conştiinţa. Hermeneutica devine creatoare în momentul în care se dovedeşte a fi capabilă să dezvăluie semnificaţia, până atunci ascunsă, a lucrurilor. Şi într-un caz şi în altul (de pildă, descoperirea metalurgiei; a agriculturii, a olăriei etc. sau a miturilor vegetaţiei, a înnoirii cicitfui anului, a cosmicizării spaţiului), înseamnă tot miea mutaţii spectaculoase în regimul ontologic al omului. Fiecare dintre acestea modifică poziţia omului faţă de unelte şi faţă de muncă, îi îmbogăţeşte substanţial orizontul cunoaşterii, îl situează pe o altă scară de valori: „Într-un cuvânt, hermeneutica de tip creator schimbă omul: ea este mai mult de-it un mod de instruire, ea este totodată o tehnică spirituala susceptibilă de modificarea existenţei ontologice înseşi" (La *nostalgie* des *orfgir.es*, 122).

Dar, înainte de toate, hermeneutica este *totală*: ea. e „chemată să descifreze şi să expliciteze toate întâlnirile c-mului cu sacrul, din preistorie pană în zilele noastre" (*La nostalgie des origines*, 116). Arheologia şi numismatica sâni, pentru Eliade, exemple tipice de ştiinţe parţiale. Materia lor se află în pământ sau în muzeu şi se rezumă la completarea informaţiei istoricului ori a antropologului, fără pretenţia unor generalizări proprii pe linie umanistă. Numai hermeneutica în general şi cea a filosofului român în special are vi – LI

ziunea *totalului*: ea nu studiază umanitatea pe fragmente *şi* nici în temporalităţi izolate, ci în existenţa esenţializată, a-temporală şi cosmică.

neutica nu este numai speculaţie filosofică.

A

aşa cum o retizează heideggerienii citaţi, Gadamer teo şi Ricoeur. Ea eşti deopotrivă filosofie şi ştiinţă (pentru Eliade, spirit diurn-nocturn *îi* exerciţiu estetic). Suntem departe de Nicolae Cu-sanus, a cărui hermeneutică se baza pe speculaţiile ipotetice ale vieţii spiritului. În *Jurnal* întâlnim următoarea pagină semnificativă: „J'ai coramence une nouvelle étude pour la „Revue d'Histoire des Religions": *Le Dleu Lisur el le synz-bolisme de noeuds*. En un sens, ce n'est cu'un pretexte pour illustrer, sur la base de documents surs et assez connu, ma méthode hermeneutique" (*Fragment d'un Journal*, 67). Hermeneutica lui Eliade, construită conştient şi în toate articulaţiile de bază de documente „sigure", nu este numai o speculaţie filosofică. Ea tinde să devină ştiinţă destinată să descopere adevăruri comparabile şi verificabile matematic. Chiar dacă o „credinţă" nu poate fi omologată ştiinţific în sensul „eleat" al cuvântului, ea nu-şi pierde calitatea de „document" pentru că sub forma respectivă ni se dezvăluie valoarea spiritului, manifestat fie şi o clipă. Este vorba de acelaşi dualism pe care îl întâlnim totdeauna în co*incidentia* o*pposito-ruvn.* De altfel, mi*tul* şi şt*itriţa* în accepţie restrânsă sau lărgită reprezintă coordonate de bază ale coincidenţei contrariilor, conceptul fundamental al he*rmeneuticii* t*otale.* Autorul a pus în evidenţă acest dualism mai ales în studiile despre originea ştiinţelor: cosmogonie, alchimie, metalurgie.

Cum singur mărturiseşte, *coincidentia oppositoruni* trebuie considerată temeiul hermeneuticii sale. Ea are ca punct de pornire şi de ajungere *simbolismul nodului*, cu diferite aplicaţii în culturile tradiţionale ale lumii. Zeul, şamanul, vrăjitorul, cântăreţul sunt

mandatarii acestui simbolism cosmic. Un principiu mitologic teoretizat de Mircea Eiiad? este că „esenţa precede existenţa” (*Aspecte ale roitului*, p. 87 şi urm.), în sensul că starea paradiziacă, a originilor, se imprimă prin exemplaritatea ei în conştiinţa mitică şi apoi istorică a omenirii. În acel *illo tempore*, Cerul era aproape de Pâmân. t, sau chiar unit cu el, printr-un *axis-mundi* (arbore, templu, rug), bi-unitate caracteristică mai multor religii. Şi în cultura tradiţională românească a existat conştiinţa unei asemenea bi-unităţi, paralel cu dualismul cosmic al fraţilor gemelari. În monumentala sa lucrare, *Mitologie română*, Romulus Vulcă-nescu se referă la legende mitice autohtone cară narează cum *este*. „Cerul a fost alcătuit în a treia zi de la crearea pământului. E foarte posibil ca să fi făcut pşrte din arborele cosmic şi anume din coroana lui. Din alte legende mitice reiese că cerul constituie partea imediat de deasupra pământului, însă lipită de pământ. Tot legendele mitice – *ni* discuţie atestă că, atunci când oamenii au fost creaţi, unş-blau pe pământ, la *fundul cerului*. De aceea ei nu făceau distincţie netă între cer şi pământiJ”. Întreaga raţiune de a 2 xista a omului etnografic constă în efortul de refacere a acestei brunătăţi primordiale ia diferite nivele cosmice. Fiecare mandatar dintre cei amintiţi, colaborator la opera de creaţie ori ele refacere perpetuă, este capabil să se afirme în spiritul totalităţii sau pe sectoare cosmice. Zeul indic Varuna, spre exemplu, apare ca prototipul refacerii ordinii primordiale în stilul paideumei Gangelui mitic. Potrivit tradiţiei, cosmosul este o *maya*, adică o emanaţie onirica a divinităţii pantocratoare ce riscă să se pulverizeze. Dar aceasta nu se întâmplă pentru că Varuna deţine secretul unirii părţilor diverse, în plastica indiană este „înfăţişat cu o funie în mâini, iar ritualurile ceremoniale şi tot ceea ce e legat de el, încăpând cu nodurile se cheamă *varunian*” (*Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, I, p, 210).

Mitul zeului unificator apare şi în alte mitologii, probabil după model indian. Eliade îl citează pe Hefaistos, un prototip divin al meşteşugarilor: „Ca zeu magician, Hefaistos leagă şi dezleagă, în aceeaşi măsură, şi plecând de aici, el este şi meşter în naşteri (o scoate pe Atena din capul lui Zeus). Nicăieri altunde echivalenţa între magie şi perfecţiunea tehnologică nu este mai bine pusă în valoare decât în mitologia lui Hefaistos. Unii zei suverani (Varuna, Zeus) sunt meşteri ai legăturilor. Dar puterea de a lega şi dezlega este împărtăşită de alte figuri demonice (de exemplu, în India, Vṛtra, Yaraa, Mrrti). Nodurile,

reţelele, laţurile, sforile, aţele se numără printre expresiile imagistice ale forţei magico-religioase, indispensabilă pentru a putea comanda, guverna pedepsi, paraliza, omorî; pe scurt, sunt expresii *subtile*, paradoxal delicate, ale unei forţe teribile, lipsite de măsură, supranaturale. Mitologia lui Hefaistos concentrează izvorul unei forţe magice asemănătoare *secretelor meseriei* metalur-o. ştilor, fierarilor, meşteşugarilor, pe scurt, a desăvârşirii tehnologice şi artizanale. Dar toate tehnicile îşi au izvorul şi

LIII

sprijinul în *atăpoiirea jocului*, prestigiu împărtăşit *de* şamani şi magicieni, înainte de a deveni *secretul* olarilor, metalur-giştilor şi fierarilor" (*lucr*. *cât*., p. 281).

Prin Hefaistos autorul a indicat o linie simbolică e «demarcaţie între gândirea indiană şi alte nuclee mitologici. Cum s-a văzut, Vṛtra este o altă ipostază a lui Varuna însuşi; Nu aşa stau lucrurile între Hefaistos şi Zeus. În primul cai; dubla ipostaziere face străvezie calea către refacerea pe – mordială, totală; în al doilea, o complică prin alteritate. Ia naştere o întreagă tipologie de protagonişti care imită, în sti-ş luri proprii, gesturile unificatoare. Spre exemplu, şamanul în zborul său extatic pe traiectul arborelui cosmic, refe.ee legătura între Cer şi Pământ şi-şi însuşeşte atribuie ce ţin c'e o mistică superioară. Hefaistos este mai aproape de şaman *şi* de vrăjitor decât de Zeus. El leagă şi dezleagă, învie şi c-moară, are virtuţi malefice ori benefice. Făcăturile şi de «-fălăturile constituiau domeniile de predilecţie ale vrăjitorilor. Cosmosul pentru astrolog sau microcosmosul pentru medi-ein-mari deveneau mecanisme care puteau fi demontate, 'n bucăţi ori montate la loc, după o schemă foarte riguroasă.

Hermeneutul trebuie să cunoască aceeaşi schemă pentru a reconstitui în stâă ordine a limbajului modalităţile îndătinate de existenţă. La o „reconstituire 1 se gândea Adrian Mă-l riho când spunea că „a întreprins o hermeneutică a hermeneuticii lui Mircea Eliade conform propriilor sale principii, pe texte, prin texte, cât mai aproape de texte, decerpate, încadrate şi interpretate conform unei scheme riguroase" ai Este de amintit în această privinţă reinterpretarea conceptului de *magie* prin care şcoala antropologică de tip Frr-zer-Levy-Bruhl încerca să argumenteze caracterul prelogic şi dezarticulat al gândirii primitive. Mircea Eliade arată că omul primitiv pornea de ia o teorie proprie în practicile şalăi magice. Şi anume de la

faptul că individul se afla integrat într-un *spaţiu-reţea* în care toate elementele macro- sau microcosmosului se atrag, îşi corespund în mod necesar. Magia prin *contagiune* ori *asemănare* nu constituie modalitatea de existenţă a lucrurilor, ci integrarea în totalitatea cosmică, după schema *spdţiului-reţea*. De aceea Eliade a intuit că schema şamanismului siberian trebuie studiată în raport cu practicile de aceiaşi tip din mitologia australiană, după cum studiu] legendelor pe tema întemeierii unui stat l-a dus la alcătuirea Imaginară a unui corpus mondial de texte, în cadrul căruia tipul românesc se distinge prin tră – LIV

saturi stilistice proprii. Este vorba de relaţia fundamentală *parte-tot* la care se referă acelaşi Adrian Marino elrid tratea-z unul dintre aspectele aşa-zisului *cerc hermeneutic*: „Orice scââematizare, tipologie şi sinteză implică în mod necesar totalizarea. Schema integrează, unifică, totalizează elemente şi este de observat cum hermeneutica lui Mircea Eiiade – fascinată s-ar zice de totalitate, de năzuinţa cuprinderii întregului – operează numai eu şi *prin* ansambluri: fenomenul alchimist în integralitatea sa, fenomenul şamanist în totalitate etc.) (*lucr*. *cât*., p. 131).

În identificarea schemei totalizante şi integratoare, E-l ade utilizează o tehnică traductibilă prin ceea ce s-or putea numi în limbajul de specialitate „a pune întrebarea jus-tJ”. Autorul o exersa încă din perioada interbelică. Dovadă, printre altele, eseul *Un amănunt din Parsifal*, publicat primă dată în „Revista Fundaţiilor Regale (1938.) şi apoi în Insula *lui Eutanasius* (1943). Aici este evocată, ca punct ce plecare pentru anumite teoretizări, călătoria lui Parsifal ia curtea „regelui pescar” care, în diferite variante, este acelaşi cu regele Graalului, personaj legendar datorită sfântului potir cristologic aflat în posesia sa. Mulţi cavaleri au fost atraşi de faima potirului şi a castelului regal. Când ajungeau însă, rămâneau uluiţi de starea jalnică a locurilor: apele erau secătuite, pomii uscaţi, păsările nu mai cântau, regele se afla pe moarte. Situaţia nu se putea schimba, spune Eiiade, pentru că nimeni nu reuşea să *pună întrebarea justă*: care era starea suveranului. Numai Parsifal, *vi* cavaler cam sărăcuţ cu duhul, în genul lui Călin Nebunul. dar înzestrat cu har, a făcut excepţie. La întrebarea sa, „pusă just”, câmpurile au înverzit ca prin minune, apele au început să curgă vesele din izvoare, păsările să cânte, regele să se înzdrăvenească: „Episodul acesta din Parsifal exprimă admirabil faptul că, *înainte chiar*

de a afla vreun răspuns satisfăcător, „întrebarea justă” regenerează şi fertilizează; şi nu numai fiinţa omenească, ci tot Cosmosul. Nimic nu oglindeşte mai precis ratarea omului care refuză să se întrebe asupra sensului existenţei sale, decât această icoană a firii întregi care suferă în aşteptarea unui răspuns. Nouă ni se pare că ratăm singuri, unul câte unul, pentru că refuzăm să ne întrebăm: unde este adevărul, calea şi viaţa? Credem că mântuirea sau naufragiul nostru ne priveşte pe noi singuri (...). Pierzându-ne timpul cu futilităţi şi întrebări frivole, nu ne omorâm numai pe noi, aşa cum se o-LV

morau acei cavaleri neînţelepţi din legenda Regelui Pescar. Omorâro, prin moarte lentă şi sterilizare, o părticică din Cosmos. Cânţi omul uită să se întrebe în ce parte stă izvorul mântuirii lui, se ofilesc câmpurile şi se-ntristează, sterpe, păsările. Ce admirabil simbol al solidarităţii omului cu întreg Cosmosul!” *m*

Tema *întrebat e-răspuns* a fost tratată pentru prima dată în hermeneutica Fiinţei de Martin Heidegger, în lucrarea fundamentală *Sein und Zeii*, din 1927 (prima parte), dec: cu un deceniu înaintea lui Mircea Eliade. Nu este sigur că autorul român s-a inspirat din scrierea filosofului din Freiburg. În multe cazuri el apela la izvoare indiene pe care le compara cu sursele europene, descoperind asemănări ori paralelisme. Este şi cazul unor aspecte ale existenţialismului. Dar nu poate să ne scape înrudirea dintre însemnările lui Eiiade şi meditaţiile gânditorului german, care spune: „Întrebarea despre sensul de Fiinţă trebuie să fie *pusă*” Dacă ea este una din, sau chiar întrebarea fundamentală, atunci o asemenea interogaţie are nevoie de e claritate corespunzătoare. De aici trebuie analizat pe scurt ce anume ţine într-adevăr de o întrebare şi, astfel, întrebarea despre Fiinţă să poată dever i una vizibil distinctă”. Sau: „Ca şi căutare, interogaţia necesită o însoţire precursoare a ceva din cel căutat. Deci sensul de Fiinţă trebuie deja, în anumite moduri, să nu fie disponibil. S-a arătat: noi ne mişcăm mereu într-o înţelegere a Fiinţei. Din această înţelegere apare întrebarea formală despre fiinţă şi tendinţa spre noţiunea de Fiinţă. Noi nu ştim ce exprimă *Ftini a*. Însă deja când întrebăm: *ce este Fiinţa*? noi ne situăm într-o înţelegere a lui *este* fără a putea fixa noţional ce înseamnă *este*” 33. Şi la Mircea Eliade întrebarea este îndreptată către Fiinţă, care are o responsabilitate hotărîtoare în existenţa totală. Important este că întrebarea *trebuie pusă* cu necesitate. Ea este chiar aşteptată. Atât de ijmportantă, odată rostită, provoacă o Spectaculoasa

ruptură de nivel ontologic în *este*.

Autorul român introduce şi unele elemente particulare în tratarea temei: a *pune întrebarea justă*, elemente ce ţin cu siguranţă de spiritul grupării de la „Criterion”, adică de ceea ce numeşte varianta în devenire românească a existenţialismului european. El crede că numai un grupelitar cu mare răspundere pentru destinele culturii române este calvl

pabil să înţeleagă momentul *când* şi *unde* trebuie pus întrebarea justă: „Prin pătimirea acestor câţiva aleşi fructifică şi izbândeşte cultura fiecărei naţiuni şi îşi face drum în timp istoria. Nu numai ca oamenii pot trăi *sănătoşi* prin întrebările ce şi le pun aceşti oameni aleşi, cari, asemenea lui Parsifal, pătimesc pentru lenea noastră spirituală; ci întreaga fire s-ar paragini şi s-ar steriliza din cauza lipsei noastre de inteligenţă, generozitate şi curaj. Îmi place să cred, cum lasă să se înţeleagă *Pavsifal*, că am deveni deodată, peste noapte, sterpi şi boln-uvi – ca întreaga viaţă din castelul Regelui Pescar – dacă n-ar exista, în fiecare ţară, în fiecare moment istoric, anumiţi oameni dârji şi luminaţi, care *să-şi pună întrebarea justă*…”

Problema a fost reactualizată de Fans-Georg Cadarner în capitolul la *primaule hermeneutique de la question al* lucrării citate: „Que la question alt un sens, cela est im» plique dans son essence. Or le sens est sens d’une direction. Le sens de la question est donc la direction dans laquelle Tâiâie peut’s efectuer ia râponse, şi elle veut être una *ră*ponse sensee, significative. Par l’intermediaire de la question, ce qui est demande est place dans une perspective dtterminec. L’apparition d’une question brise, par effrae-ţi-oti pour aiiisi dâre, Petre de *ce* qui est demande. En ce sens, le *logos* qui deploi cet être ainsi brâse est depui» toujours reponse lui-même n-a de sens que dans le sens ce la question” (p, 208).

Primatul interogaţiei înseamnă că direcţionează şi determină sensul, cu condiţia ca întrebarea să fie bine pusă. În aşteptarea şi aprioritatea ei, răspunsul se lasă ghicit. Parsifal nu-l mai aşteaptă, întrucât o parte a lui se află implicată în întrebare. În *spaţiul-reţea*, acolo unde partea şi totul îşi corespund, întrebarea şi răspunsul constituie o bi-unitate sui-generis. Chiar dacă Ellade s-ar fi inspirat din gândirea lui Heidegger –, rămâie directoare aplicarea la materia mitologică, mai ales că poate fi extinsă, prin caracterul ei exemplar, la toate tipurile culturale: alfabetice ori prealfabetice.

Parsifai modern, Mareea Eliade a pus întrebarea justă.

Petru Ursache

LVII

NOTE:

1. Mircea Eliade, *La nostalgie des oriciiv.es*. Methodologie et histoixe des religiohs, Paris, Gallimard, 1971, p. 63 – 54.

2. Revista „Kalende", 1928, nr. 2, p. 30.

3. Mircea JLliade, *Pașoptism și umanism*, în „Flo. irea de foc", 1933 (Anul II), 25 martie, p. 2.

4. Leo Frobenius, *Paideuma*. Schiță a unei filosofii a culturii. Prefață de Ion F-unzetti, Bucure-jli, Editura „Meridiane", 1985, p. 189 – 190!

5. Lucian Blaga, Trilogia *valorilor*, CâwJJre *magică* și *religie*, București, 19461, p. 283 – 284.

6. Mircea Eliade, *Cosmologie și alchimie*, București, Editura „Vremea", 1937, p. io.

7. Mircea El>ade, Fragvievis *d'un Journal*, Traelult du roumaân par Luc Badesco, Paris, Gallimard, 1973, p. 427.

8. Mircea Eliade, *Șantier*. Roman indirect, București, Editura „Cu-getareft", 19 w, p. 831.

9. Mircea Eliade, Reabilitatea *spiritualității*, în „Crilenorr, 1935 (Anul II), nr. 5 – 6, p. 1.

10. Nicolas Terulian, Europenisme *et* tradilionalisme *dans* fel *pensée rownaine*, în voi. *Mircea Eliade et les horizont* de *la ml*; *urc*. Actes du Colioque international d'Aix-en Province, 3 – 5 mai 1934, Piu tslications Universile de Provio. ce, 1985.

11. Kicclas Tertulian, *lucr*. *cât*., p B.

12. Gilbert Durand, *Eliad" ou i anthropologie projonde*, *în Mircea Eliade*, „L'Herne", Paris, 1978, p. *C5*.

13. Mircea Eliade, *Fragmente d'uv Journal*, ioc. cât, p. 222

14. Mircea Eliade, *L'eprsuve du Labyrinthe*, *Entrelieni* avec Claude Henri Rocquet, Rellfond, Paris, 1978, p. 163.

15. Mircea Eliade, *Despre o jilosvfie a lumii*, în „Revista Fundațiilor Regale", 1936, nr. 12, p. 656.

16. Mircea Eliade, L'épreuve *du Labymlue*, *lucr*. *cât*., p. 28 – 29.

17. Mircea Eliade, La *nostalgie* des *origines*, *lucr*. *cât*., p. *99*.

ÎS. Mircea E'ia de *Traité d'histoire* des *religions*, Preface de Georges Dumezil, Payot, Paris, 1964,< p. 11.

19. Mircea Eliade, *Traité d'histoire* des *religions*, *lui*. *cât*., p. 15.

LIX

20. Mircea Bliade, *Ihitiatton*, *rites*, sociétés *secretes*. Naissances HSystiqueş, Paris, Gallitnard, 1959, p. 24.

21. Florin Mihăilescu, Mircea *Ellade* et *la* culture *roumaine*, *tsi wol*. *Mircea Eliade et les* horizons *de* la *cvMurc*, *Ivet*. *di*., p. 295.

22. Mircea Bliade, *L'e*; *reune* du *Labyrinihe*, *lucr*. *ax*., p. 139.

23. Mircea Eliade, *Histoire de la cinyance et des idées religieu e* Bir, De Mahomet à l'âges des Reformes, Paris, Payot, 1984, p. 22C-*i*:.*l*.

24. G.A. Jung, *L'homme à la conquêtte de son arap*, Paris, Payoi „*îi*, p. 299.

26. Mircea Eliade, Istoria *credinţei* m şi *ideilor religioase*. I, De! epoca de piatră la misterele Eleusxs. Traducere de Cezar Baltag, Sacureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, p. 213.

26. IVT – ircea Eliade, Istoria *credinţelor* şi *ideilor religioase*, II, Ce's Guatama Buddha până *în* triumfa! creştinismului, Traducere ce Cezar Baltag, Bucureşti. Editura Ştiinţifică şi Enciclopedica, 3C0" p 504.

27. Heinrich Zunse: „Introducere *în* arta *şi* civilizaţia *indianău*, răducere de Sorin Marculescu. Introducere de loi Frunzetti, Editura Meridiane, Bucureşti, 1883, p. 204 şi 234.

28. Paul Ricoeur, Le *conflit* des *interpretatioits*, Essai d'hermeneutique, Editions du Seuil, Paris, 1969, p 19.

29. Hans-Georg Gadamer, Verité *et melhode*, Les grands lignel d'une Hermeneulique philosoph; q «8, Editions du Seuil, Paris, *Idiv p* 49.

30. Romulus Vulcănescu, Mitologie *rov* & *na*, Editura Academie., El jurişti, 1985. p 348.

31. Adrian Marino, Hemeneutica *l-ai Mircea EHade*, Editura „Ds-Bişf*, Cluj, 1980, p. 9.

32. Mircea Eliade, *Insula lui Eutanasius*, Editura Fundaţiilor Regale, Bucureşti, 1943, p, 200 – 201.

33. Martin Ileidegger, *Fiinţă şi timp*. Traducere de Dor; n Tilinca, (Cap. *Necesitatea*, *structura şi întâietatea întrebărilor despre Fiinţă*), în „Revista *de* istorie şi teorie literară", 1986, nr. 2 – 3, p. 58.

Notă asupra ediţiei

Punem la dispoziţia lectorilor interesaţi de cultură mitologică şi-etnologică un grupaj ce studii şi articole publicate de Mircea Eliade în perioada cinci? e afla în ţară. Ele au apărut în reviste şi ziare

româneşti, parte republicate în volume: *Oceanografie* (1934), *Fragrtieru tarium* (1939), *Insula lui Eutanasius* (1943).

Mu am intenţionat publicarea integrală a studiilor din perioada la care ne.am oprit. Ea va fi realizată de alţi editori, în momentul în care se va programa apariţia sistematică, exhaustivă a operelor marelui savant român. A trebuit să decidem însă în legătură cu selecţia materialelor ce urmau a B incluse în volumul de faţă. Operaţia ni s-a părut delica + a pentru că scrierile lui I. Iircea Eliade., chiar cele mai diferite ca tematică, se leagă prin multe fire nevăzute, fermând o onitate de concepţie şi de metodă.

Am ales ca dată de închidere anul 1343, pentru că atunci au apărut deuă mari studii reprezentative sub raport mito-etnologic: *Comentarii la Legenda Meşterului Manole* şi *Românii*, ultimul fetfăuşându-se pentru prima dată în versiune românească, prin traducerea, din limba spaniolă a romaniste! Aurica Brădeanu. Studiile ulterioare ar putea constitui un volum aparte. După această dată, Mircea Eliade a Ermărit probleme ale culturii şi mitologiei româneşti pe care le-a tratat în studii de*sme* stătătoare: fizionomia culturii române, literatura orală, preistoria unor motive şi simboluri autohtone. Numai o parte din toate acestea au fost introduse în volunul *De la Zalrnoxis la Gennhis-Han*.

Ca reper general ani avut în vedere subtitlul ales în mod *cin*-verstionai: *Studii* de *etnologie şi mitologie ror*. →*ăncc* & *că*, cu accent pe realităţile româneşti, deşi unele articole tratează şi chestiuni m-a: generale. Singura grijă a fost să nu ne îndepărtăm prea mult de acest reper. Într-un studiu de mitologie comparată, ca *Ierburile de sub cruce*, spre exemplu, domină materialul străin, cules din n-ai multe culturi ale globului. Dar autorul se foloseşte şi de numeroase izvoare româneşti, cunând folclorul nostru în circuit european şi dovedind rarele virtuţi creatoare ale carpato-danubienilor în milenara lor istorie. A fost şi argumentul hotărâtor cere ne a făcut să reţinem studii redactate în maniera celui citat.

LXI

Nu s-a introdus un studiu ca *Bambuăur – templu simbolic*, deşi c-a metodologie şi gândire este înrudit cu *Comentarii la Legenda Meşterului Manoie*. Templul asiatic îndeplineşte aceeaşi funcţie cosmogonică, avânj aceeaşi semnificaţie ca şi Mănăstirea de la Argeş. Am considerat că demonstraţia privind valoarea simbolică şi

integratoare a templului budist este lămuritoare şi suficientă în *Comentarii*… Un reproş posibil, la care, de altfel, am subscrie, ar fi de ce *Comentariile*… nu a fost clasificat la rubrica *mifologie*, ci la *etnologie*. Am putea răspunde astfel: etnologia este pentru n) i o disciplină largă în care se varsă toate formele culturii tradiţionale. Cum legenda românească actualizează şi autohtonizează în mod creator o saga străveche, exemplară, clasificarea în discuţie ni s-a părut posibilă şi nu contestabilă.

În schimb, nu s-a introdus eseul *Un amănunt din Parsijal* pentru că autorul nu face nicio referinţă directă la cultura tradiţională românească, deşi aici apar personaje (împăratul care agonizează mişte –, riop – în textul respectiv este vorba de miticul Rege Pescar = Regele Arthur, de Parsifal, un fel de Cenuşotcă ori de Călin Nebunul), precum şi motive răspândite în toate culturile tradiţionale, implicit la noi S-a introdus, totuşi, *Insula lui Eutanasius* (singurul text republicat în ultima vreme) pentru că sunt comentate unele arhetipuri (*insula*, *călătoria*) în sensul lui Jung şi se urmăreşte transgresarea lor în limbaj. Acest studiu anunţă şi viitoarele preocupări ale lui Mircea Eiiade, din perioada franceză şi americană, deci de după 19 = 3, pentru literatura clasică românească. Lipsa lui ar sărăci imaginea „— avântului.

Am deschis ediţia cu *Românii* (*Los ritriianosi*, lucrare preponderent Istorică. Cum am gândit: a) *Românii* este un studiu de *etnoistorie* pentru că începe cu prezentarea personalităţii dominatoare a lui Zal-moxis şi se încheie cu sistematizarea gândirii româneşti din perspectiva miturilor fundamentale, mituri ce se întemeiază pe sacrificii sângeroase şi care simbolizează istoria escatologică a românilor, b) Studiul respectiv reprezintă un model de hermeneutică aplicată, tipic eliadească, pe terenul existenţei noastre: o poveste nemitologică, istoriată, privind efortul românilor de a se menţine în prezent, de a refuza „teroarea istoriei”, temă dominantă în proza lui Mircea Eiiade, mai ales în cea de după război. Trebu: a să medităm, ne.ar spune autorul, la această perspectivă etnoistorică: istoria noastră ca lanţ de cruciade eroice în sensul exact al cuvântului. Începând cu „întemeierile ” sacri-ficâale şi mult mâi demult, din nebuloasa horodonană şi zalmoxiană, a casta1; permanent tendinţa de unitate, de Integrare în cosmicitatea etnicului. Toţi marii domnitori, martiri prin excelenţă, deşi înconjurau de monstruozităţi mitoisloriee, s-au opus cu înverşunare forţelor ani cosmogonice: Imperiul otoman, imperiul

plungermanic, imperiul ţarist. M.r-cea cei Eătrân, Ioan Corvinul, Ştei an cel Mare, Viad Ţepeş.

LXII

Ion Vadă cel Cumplit, Mihai Viteazul, Dimitrie Cantemir, Constantin Brâncoveanu ctc au fost organizatori *de* cruciade, adică de „rezistenţe”, în momentele dramatice în care apusenii îşi abandonaseră propria apărare. *Altă* categorie de eroi. unică în istoria universală ca etică războinică, s. a mart rizat din raţiunea aceleiaşi supravieţuiri a etnicului: Horia, Avram Iancu, Tudor VladâmireseU etc. Aşa gândeşte Mircea Eliade istoria românilor: un lanţ de cruciade şi de rezistenţe sacrificiale.

Am reţinut numai primele două articole despre *Mătrăguna i. din* „Cm în tul”, 1933, 18. Şi *23 nur*.}, pentru că celelalte au iest selectate şi incluse în *De la Zalmoxis la Gengis*. *Han*.

Nu au existat problema dificile de transcriere a textelor. Cel mult am aplicat normele ortografice în vigoare astăzi (*reintegrare* pentru *reintreqarc*. *acvatic* pentru *ăqiiatic*, *imaginea* pentru *imagina*, *culoare* pentru *coloare*). Şi am corectat tacit unele neglijenţe de stil. Am păstrat puţine exemple de fonetisme ce ţin de formaţia culturală a generaţiei lui Mircea Eliade: *panthăism*, *thraci*, *folklor*, *choregrafic*, *pathogen*, *ziggurat*, *es cu*, *filosofie*. Notele din josul paginii indicate cu asterisc aparţin editorilor.

Magda Ursach.

1. ETNOLOGIE

5 – Meşterul Manole

KOMAWII

BREVIAR ISTORIC

CAPITOLUL I

ORIGINE ŞI FORMARE

SUB SEMNUL LUI ZALMOXIS

Românii provin din două mari popoare ale antichităţii: geto-dâcii şi. romanii. Geţii sau, cum îi numeau romanii, dacii făceau parte din marea familie tracă, puternic legată de istoria antică şi de religiile arhaice ale Eladei. Sosiseră în regiunile carpato-dunărene la sfârşitul perioadei neolitice, cu vreo două mii de ani în de H.

Dacia a devenit curând vestită din pricina extraordinarei bogăţii a solului şi subsolului său. Pe câmpiile sale fertile a progresat rapid agricultura; dealurile subcarpatice erau propice creşterii animalelor;

pescuitul era abundent în lacurile Dunării şi în lagunele din delta acesteia; sarea şi aurul erau uşor de găsit şi în aşa cantitate încât, după ce a cucerit Dacia, Traian a suprimat impozitele din întreg Imperiul pentru că numai venitul minelor de aur din Transilvania era suficient pentru a acoperi „lipsurile” bugetului.

Datorită bogăţiilor sale, Dacia era una dintre regiunile cele mai populate din lumea antică. Puţin înainte de cucerirea romană, viitoarea „Daciş. felix” a devenit California vremii sale.

Pe lângă aceste bogăţii materiale, geto-dacii erau un popor sănătos, harnic, viteaz şi credincios. Toţi autorii clasici mărturisesc cât de profundă şi de sinceră a fost viaţa lor religioasă. Herodot (IV, 93) spunea: „Geţii sunt cei mai viteji şi cei mai drepţi dintre traci”, fără îndoială din cauza credinţei lor în nemurirea sufletului. „Geţii au fost oamenii cei mai viteji ai antichităţii, datorită nu numai virilităţii trupului lor, ci şi datorită învăţăturilor lui Zalmoxis, venerat de ei: considerau că moartea este doar o schimbare a sălaşului; de aceea erau gata mai degrabă să moară decât să întreprindă vreo călătorie”. (împăratul Iulian, *Caes*, 327.)

Dispreţuirea morţii şi a suferinţelor, ca şi credinţa în nemurire erau elementele caracteristice ale religiei geto-dace.

— Aici autorul exagerează: nu era vorba de „dispreţuirea rribrţii”; *şi* de înţelegerea ei mioritică.

Lumea antică a fost atât de impresionată de această idee de a da prioritate aspectului spiritual, încât până şi Platon o citează drept exemplu, spunând că Zalmoxis recomanda discipolilor săi: „... după cum nu trebuie să încercăm a vindeca ochii fără să vindecăm capul, ori capul fără să ţinem seama de trup, tot astfel nici trupul nu poate fi însănătoşit fără suflet”. (*Charmides*, 156.)

Oamenii de ştiinţă nu au căzut încă de acord dacă Zalmoxis a fost un zeu al Cerului sau al Pământului. Totuşi, un lucru este cert: înalta spiritualitate a cultului său. Zalmoxis nu avea nici temple nici icoane. Era venerat pe dealuri şi munţi, iar locul suprem al cultului său pare să fi fost pe unul din vârfurile cele mai înalte ale Carpaţilor.

Strabon se miră de viaţa pură, frugală şi ascetică a geto-dacilor, influenţaţi de doctrina lui Zalmoxis.

Acele triburi guvernate de şefi care uneori reuşeau să supună întreg poporul sau majoritatea lui trăiau în sate sau în mici târguri.

Deşi civilizaţia dacă a fost cu precădere agricolă, o parte din

popor se ocupa cu fabricarea vaselor, prelucrarea lemnului, extragerea şi prelucrarea metalelor.

Geto-dacii erau blonzi şi de statură mijlocie. Îşi lăsau să crească barba şi părul. Nobilii foloseau un fel de bonetă; ceilalţi purtau capul descoperit. Tipul lor fizic şi veşmintele lor caracteristice – cămaşă largă, care le ajungea până la genunchi", încinsă cu un brâu, mantie pe spate, legată cu o fibulă – s-au păstrat până în zilele noastre în basoreliefurile de pe faimoasa columnă a lui Traian, în Forul Roman. Ba încă mai pot fi văzute şi astăzi la ţăranii români, în special la cei ce trăiesc în regiunile carpatice ale Transilvaniei **.

Timp de aproape două mii de ani, dacii au rămas legaţi de pământul patriei fără a emigra niciodată: s-ar putea spune că sunt un produs al acestui sol care îi alimenta şi pentru a cărui apărare au fost întotdeauna gata să-şi dea viaţa. Şi aceasta pentru „că mereu alte şi alte popoare, lacome de bogăţiile Daciei, îi invidiau teritoriul. Mai întâi cimerienii la începutul primului mileniu în de H.; puţin mai târziu în secolul al VII-lea citairanienii, care au adus influenţa binefăcătoare

— A se vedea studiul lui Hadrian Daicaviciu, *Dacii*, care aducea unele lămuriri interesante în această privinţă (Bucureşti, Editura pentru literatură, 1968; cap. *Cultura spirituală a daco-geţilor*).

** Se referă la studiile etnografului R. Vuia, privind asemănările dintre fizionomia şi portul ţăranilor români din Munţii Apuseni şi cele ale dacilor de pe Columna lui Traian de la Roma.

a Orientului apropiat; prin anul 1.000 m de H., triburi aparţinând civilizaţiei hallstato-ilirice şi italo-vilanoviene venite din Occident, au deschis drumul romanităţii occidentale care urma să sosească după câteva secole. În sfârşit, altă influenţă occidentală foarte importantă a fost cea exercitată de către celţi şi de civilizaţia lor, la sfârşitul secolului al IV-lea (*Le Tene).*

Dar toate aceste popoare au sfârşit prin a fi asimilate de geto-daei. Cultura dacilor a câştigat din aceste contacte – la început de luptă, apoi paşnice şi fecunde.

Cu cinci secole în de H. Dacia întreţinea relaţii comerciale şi culturale destul de importante cu Elada; la porturile Mării Negre (Ponto Euxino) şi ale Dunării, înfloreau deja diverse colonii greceşti. Totul contribuia să facă din Dacia punctul de contact dintre lumi diferite: nu numai la frontiera între Asia şi Europa (pentru că Europa, din punct de vedere geografic, se termină la Nistru), ci şi încrucişarea

dintre marile curente culturale dintre Occident şi Orient. Şi tocmai aici, în Dacia, a fost locul unde Istoria a început primele fuziuni ale Orientului cu Occidentul: cimerienii, veniţi de la Marea Caspică, cu vilanovienii, care provin din Italia; citairanienii cu celţii, etc. Aceste curente şi influenţe ale Orientului şi Occidentului s-au ciocnit şi s-au încrucişat pe deasupra geto-dacilor, care au rămas în ţara în care trăiseră atâtea secole, asimilând tot mai multe triburi.

În această atitudine se vede deja o anticipare a istoriei patetice a poporului român. Ca şi înaintaşii lor geto-dacii, românii, au suferit, de la naşterea lor, o serie de invazii mult mai sălbatice decât cele ale proistoriei şi diverse influenţe contradictorii, uneori chiar ostile. Dar poporul român rămâne fidel şi legat de pământul lui, fără a-l abandona nici în împrejurimile cele mai tragice, acceptând influenţele şi invaziile fără a-şi pierde substanţa etnică, *stilul său*, tonul vieţii, autentica personalitate fizică şi morală.

UN MARE REGAT DACIC

Din istoria antică a geto-dacilor se cunosc câteva episoade. În 514 m de H., Darius, regele perşilor, a pătruns în Dobrogea cu o armată puternică, îndreptându-se către ţara sciţilor. Toate triburile trace pe care le-a întâlnit i s-au supus, impresionate de trupele sale numeroase; numai dacii i-au opus rezistenţă în lupte crunte. (Herodot)

Şi Alexandru cel Mare s-a apropiat de Dacia. În anul 335 m de H., a traversat Dunărea şi a cucerit un oraş al geţilor; dar a rămas aici doar douăzeci şi patru de ore, din cauza răscoalelor câtorva oraşe greceşti, încă insuficient supuse şi nu s-a mai întors, fiind cucerit de visul de a domina Asia. Istoricii greci înregistrează de asemenea nume şi fapte ale unor regi” daci, deşi foarte puţini. Acest. fapt este, în oarecare măsură, de neînţeles; doar cei care au vreo legătură cu grecii sau cei care în mod direct au ameninţat Jumea elenă îşi văd numele scrise în istoriografia greacă. Din fericire, grecii au reţinut în memoria lor lucruri mult mai preţioase: nu au uitat pe Zalmoxis, nici virtuţile dacilor, nici orizontul lor spiritual, extraordinar de pur şi de vast. Într-adevăr, există lucruri mai importante – am putea spune chiar decisive – decât documentele referitoare la faptele unui personaj sau altul, la amănuntele unei bătălii sau ale prăbuşirii unei dinastii: dovezile vieţii spirituale şi culturale ale unui întreg popor; documentele pe care preistoria, arheologia şi etnologia le descoperă şi le interpretează. Un simbol, un mit, un anumit mod de viaţă

reconstituit cu ajutorul unor vase şi unelte domestice sunt infinit mai semnificative, deoarece cu aceste documente impersonale se poate aduce din nou la viaţă o cultură şi descifra sensul spiritualităţii unui popor.

Primul rege al geto-dacilor, al cărui nume se găseşte înregistrat de către istoricii greci, a fost Dromihetes. A întreprins mai multe bătălii cu macedonenii şi a reuşit chiar să captureze pe regele lor Lisimah, precum şi o întreagă armată, în 292 m de H. După Dromihetes şi din cauza invaziei celţilor, regatul dacic a intrat într-o perioadă de tulburări interne.

Numai două secole mai târziu Dacia a atins o putere şi un prestigiu fără precedent sub domnia lui Burebista (secolul întâi în de H.). Burebista a reuşit să unifice toate micile provincii geto-dace, astfel încât regatul său s-a extins. până în Balcani şi Boemia, până la Tisa şi Bug. Oraşele greceşti ale Mării Negre l-au recunoscut, ca suveran şi el însuşi s-a considerat destul de puternic pentru a interveni în luptele interne ale Romei. Armata sa era considerabilă: se putea calcula la 200.000 de oameni.

Romanii au început să se neliniştească. Cezar s-a gândit să organizeze o expediţie contra lui, dar a murit înainte de a o realiza. Din fericire pentru Roma, Burebista a murit ia puţin timp după Cezar şi regatul a fost împărţit între succesorii lui.

6

În acest timp, conflictul dintre Roma şi. Dacia a devenit inevitabil. Romanii se aflau din secolul întâi în de H. pe malul drept al Dunării. Comerţul şi cultura Romei pătrunseseră în Dacia chiar înainte de această dată. Gloria sa fascina acel popor agricol, care ducea o viaţă simplă şi aspră. Uneori atracţia era prea puternică şi dacii traversau Dunărea şi invadau noua provincie romană Moesia, aşa cum s-a întâmplat în anii 69 şi 85 după H.

Împăratul Domiţian a întreprins atunci o serie de operaţiuni contra Daciei, care au avut un rezultat dezastruos. Guvernatorul Moesiei, Oppius Sabinus, a căzut prizonier, iar armata lui a fost decimată. A doua expediţie, sub comanda în Cornelius Fuscus, a suferit acelaşi dezastru. Numai după oarecare vreme un alt roman, Tettius Julianus, a reuşit să-i învingă pe daci la Tapae, în anul 89 după H. Dar pacea care s-a încheiat era onorabilă pentru daci: Domiţian s-a angajat să le dea meşteri romani şi o sumă de bani anual.

În timpul acela în Dacia domnea Decebal al treilea şi ultimul dintre marii regi daci. El poseda o armată bine organizată şi numeroase fortăreţe din pământ şi piatră în jurul capitalei sale, Sarmizegetusa, situată în partea de sud-vest a Transilvaniei, ca şi în alte puncte strategice. Decebal introdusese în armata lui disciplina şi metodele de luptă ale romanilor. Datorită acordului său cu Domiţian; a primit ingineri «i. tehnicieni romani, maşini de război etc. Decebal era unul dintre puţinii barbari care înţeleseseră că, pentru a rezista şi chiar pentru a învinge puterea romană „exista o singură posibilitate: să asimileze cultura lor. În timpul domniei lui a fost stimulată romanizarea Daciei. Mulţi daci vorbeau latina, îimbă destul de cunoscută în Nordul Dunării, chiar în timpul lui Augustus. Prin Roma a circulat până şi zvonul căsătoriei Iuliei, fiica lui Augustus, cu tânărul rege dac Cotiso.

Dar victoriile lui Decebal şi puterea lui crescândă îi supăra pe romani. Acordul stabilit între Domiţian şi regele dacilor nu numai că era umilitor pentru demnitatea romană, ci era şi periculos pentru securitatea Imperiului. Pe de altă parte, gloria lui Decebal punea în pericol prestigiul roman în aceste provincii limitrofe. Un puternic regat dacic era o tentaţie nu numai pentru Moesia, ai cărei locuitori se puteau răscula contra Guvernului roman, ci şi pentru celelalte provincii ale Europei centrale, Panonia, de exemplu. Din acest motiv, un nou război daco-roman era inevitabil. De altfel, trebuie avută în vedere şi atracţia pe care o exercitau bogăţule Daciei… asupra sipetelor goale ale Imperiului. Spiritul strategic al Cezarilor a reapărut, în sfârşit, cu Traian, care a hotărât să cucerească Dacia.

„Provincia Daciei – scrie pe drept Daicoviciu (*Le probleme de la continuite*, pag. 22), nu trebuie să constituie un simplu cap de pod, ci o puternică bază bine organizată pentru a asigura romanitatea orientală şi a permite expansiunea sa la Nord de cursul mijlociu şi inferior al Dunării, prin Mar-comania şi Sărmănia, provincie pe care Marc Aureliu se gândea s-o anexeze Imperiului, continuând astfel tradiţia politicii Cezarilor. Într-adevăr, anexarea Daciei nu a fost numai un adevărat beneficiu pentru regiunea balcanică a Imperiului, ci a. exercitat şi o influenţă fecundă asupra populaţiilor barbare din Vestul, Nordul şi Estul Daciei, pe care le-a pregătit pentru o nouă existenţă civilizată, descoperindu-le formele superioare ale culturii romane”.

TRAIAN ŞI ROMANIZAREA DACIEI

Unui împărat iberic i-a revenit misiunea de a cuceri şi romaniza Dacia. Acest colon, născut în oraşul spaniol Italica, s-a afirmat ca un mare general şi ca un împărat inteligent. *Optimus princeps* este titlul pe care i l-a conferit posteritatea. S-a dedicat cu aceeaşi energie sarcinii de a regenera Imperiul prin intermediul reformelor interne şi de a-l întări cu noi cuceriri. Traian a atacat Dacia numai după ce şi-a asigurat pacea în regiunile din cursul superior al Dunării, în Panonia. În anul 101 după H. a traversat râul şi a atacat ţara cu forţe enorme, care ajungeau la treisprezece legiuni. Rezistenţa dacilor şi a viteazului lor rege Decebal a fost extrem de puternică. Romanii au ieşit învingători la Tapae, dar au suferit pierderi enorme. În anul următor, în 102, Traian a continuat campania. Învins din nou la Sarmizegetusa, Decebal a cerut pace. Traian le-a impus condiţii grele: mândrul rege al dacilor a devenit *Principe cliente* şi în capitala lui s-a stabilit o garnizoană romană.

Însă dacii nu puteau accepta supunerea şi, la puţin timp după înfrângere, Decebal a început să pregătească riposta, reconstruind fortificaţiile şi stabilind alianţă cu popoarele vecine. Dar Traian a fost primul care a atacat, traversând Dunărea pe un pod pe care şi-l construise după primul război dac. Campania a început în iunie anul 105. Două mari armata romane au pătruns prin Carpaţi în Transilvania şi s-au îndreptat contra Sarmizegetusei. Lupta în jurul capitalei a fost crâncenă. Când primii soldaţi romani au intrat în fortăreaţă, locuitorii au dat foc caselor, iar conducătorii s-au otrăvit pentru a nu cădea vii în mâinile învingătorilor. Decebal, cu o suită de nobili, s-a refugiat în munţi fără a înceta lupta; dar în cele din urmă a fost nevoit să se sinucidă cu propriul său pumnal pentru a nu cădea prizonier. Capul i-a fost trimis de Traian la Roma.

Al doilea război daco-roman a durat doi ani, din 105 până în 106, dar, de data aceasta, victoria'a fost absolută şi Dacia a fost definitiv transformată într-o provincie romană. Prada luată a fost atât de importantă încât cu aurul din Dacia Traian a salvat Tezaurul Imperiului. În această „Californie a lumii antice" au năvălit colonişti din tot Imperiul, *ex toto orice*. Traian stimula această colonizare masivă, înţelegând că numai cu o romanizare rapidă şi radicală putea fi apărată Dacia de barbari. S-au construit oraşe înfloritoare şi s-au deschis drumuri care să dea poporului sentimentul unei depline securităţi. Garnizoana Daciei era enormă: reprezenta cea mai mare cotă a

trupelor provinciale după cele ale Britaniei. „Romani – tatea a fost răspândită, de asemenea, prin mulţimea comercianţilor, meseriaşilor şi slujbaşilor de tot felul şi, mai ales, de colonişti. Aceştia aparţineau, în cea mai mare parte, provinciilor romanizate cu mult înainte, în special Dalmaţiei, (Dai-coviciu, op. cit., pag. 23.) Numeroşi colonişti au venit şi din Italia.

Transformarea Daciei în provincie romană a avut enorme consecinţe pentru acest teritoriu. Cu legiunile lui Traian a pătruns în aceste regiuni Occidentul latin. Până atunci Dacia înclinase către Orientul elen, acum a început să se orienteze după Occident. Fluxul civilizator s-a schimbat. Populaţia dacică s-a amestecat cu coloniştii romani, şi pentru că latina vulgară era un instrument universal căruia cuceritorul i-a acordat, *aş* altfel, prestigiu, Dacia a acceptat acest idiom. Aici „ca şi în întreg Imperiul, asimilarea a fost rapidă. A fost suficient un secol pentru a romaniza Spania şi cele două Galii, dar, spre deosebire de alte regiuni, ro*manizarea Daciei n-a în*semnat *schimbarea radicală a substanţei etnice băştinaşe.* Da*cul a în*vă*ţat latina,* da*r şi-a* păstrat *obiceiurile,* mo*dul său de viaţă,* vi*rtuţile sale strămoşeşti.* În *noile oraşe erau veneraţi toţi zeii Imperiului,* da*r în sate şi în munţi se continua cultul lui Zalmozis,* ch*iar şi atunci când,* ma*i târziu,* şi-*a schimbat numele.* (Subl. editorilor) Astfel, când, primii misionari creştini

9

au adus noua credinţă daco-romanilor, aceştia au îmbrăţişat imediat creştinismul înaintea altora: Zalmoxis îi pregătise cu secole în urmă pentru noul crez…

Totuşi, în timp ce procesul de romanizare şi de civilizare continua să evolueze, la graniţa nordică a Daciei se schiţa un proces contradictoriu: marile invazii barbare, care vor face să cadă mai târziu magnificul edificiu al Imperiului. Lumea barbară a goţilor era în plină mişcare. După câteva incursiuni în Dacia, fiind respinşi de către împăratul Decius, presiunea lor a devenit din ce în ce mai puternică. Goţii, carpii şi dacii liberi care vieţuiau la Nordul ţării atacau fără încetare. Pe vremea lui Aurelian situaţia a devenit greu de stăpânit, şi acest mare împărat s-a decis să evacueze Dacia, realizând aceasta în două perioade (71 – 72), ceea ce însemna renunţarea completă la politica de expansiune a Cezarilor şi întoarcerea ia principiul strategic şi politic al lui Augustus: menţinerea Imperiului în graniţele sale

originale fortificate. Abandonând Dacia, Aurelian a salvat Imperiul, pentru că Dunărea reprezenta o frontieră naturală mai uşor de apărat şi romanii continuau să exercite o adevărată autoritate asupra teritoriului situat pe malul stâng al râului. Pe de altă parte, nimeni nu credea în abandonarea definitivă a acestei provincii aşteptându-se într-o bună zi la o revenire; Viitorul a dezminţit asemenea speranţe…

Ei bine: cine traversa Dunărea în Moesia când a venit ordinul de evacuare a provinciei? Fără îndoială legiunile, slujbaşii, cei bogaţi, unii negustori… „Nu se poate concepe o evacuare generală – scrie eminentul istoriograf Leon Homo despre domnia lui Aurelian (pag. 317). Trebuie să fi rămas la sate un mare număr din vechii locuitori care trăiau în relaţii bune cu goţii şi nu aveau niciun interes să abandoneze provincia. De altfel, o evacuare generală ar fi fost, probabil, imposibilă fără un război, deoarece goţii n-ar fi acceptat plecarea populaţiei civile”. Era nevoie de cineva care să lucreze pământul, pentru că goţii invadatori trăiau din munca celui învins, erau nomazi şi nu practicau agricultura. Şi, de altfel, de ce să plece…?

Viaţa era foarte aspră la Sudul Dunării: în Dacia era posibilă o înţelegere cu invadatorii, plătindu-le un tribut în cereale sau în animale: în Moesia era perceptorul roman şi.

— Eliade preia aici o idee a lui V. Pârvan, contestată o bucată de vreme, dar confirmată ulterior de cercetarea istorică şi arheologică.

10

pe deasupra, o viaţă Instabilă, deoarece chiar acolo se angajau cele mai aspre lupte contra invadatorilor barbari, chiar şi înainte de Aurelian.

Transilvania şi Oltenia erau relativ cele mai populate regiuni. La Sudul Dunării nu s-a găsit, nicio inscripţie care să menţioneze pe cei refugiaţi din Dacia şi este puţin probabil să se fi evacuat mase întregi de oameni fără a rămâne urmele trecerii lor prin această regiune. Să nu uităm că Dacia era o provincie foarte populată. Unde să meargă să caute adăpost acest milion de refugiaţi? în ce târguri sau sate?

Nu, ţăranul şi păstorul 1 daco-roman au rămas pe pământurile lor, cum deja rămăseseră când s-a produs invazia cimerienilor şi a celţilor, după cum vor rămâne, secole mai târziu în faţa tătarilor şi a turcilor. Aveau pentru apărare o armă pe care niciunul dintre invadatori nu putea s-o aibă: cunoaşterea propriei ţări. *Daclos inhaerent montibus*, a spus un scriitor antic; „dacii se ţin lipiţi de

munţi”. Şi în pădurile lor de nepătruns au găsit un admirabil adăpost, nu numai în faţa ameninţării barbarilor din primele timpuri ale erei creştine, ci în decursul întregii istorii.

„Codru-i frate cu românul”, spune unul din proverbele cele mai populare printre descendenţii daco-romanilor.

FORMAREA POPORULUI ROMÂN

Munţii şi pădurile au contribuit enorm la asigurarea continuităţii daco-romano în Dacia. În vremea aceea se putea traversa întreaga ţară, de la Carpaţi la Marea Neagră, fără a ieşi deloc din pădure. Despre influenţa pădurii în viaţa poporului român s-ar putea scrie multe volume. În folclor peste tot găsim referire la pădure şi românii sunt singurul popor din această parte a Europei care foloseşte frunza verde ca instrument muzical.

Goţii au fost timp de un secol stăpâni în Dacia, până în 375 după H. în acest timp romanizarea daco-romanilor a continuat, pentru că relaţiile dintre cele două maluri ale Dunării niciodată nu s-au întrerupt. Stăpânîi pământului, goţii barbari, erau. puţini şi dacă au reuşit să paralizeze viaţa marilor oraşe.

* 4 – se vedea în acest sens studiul monografic al lui Constantin C. Giurescu, 1 *Istoria pădurii romanești*, Bucureşti, Editura „Ceres”, 1976, 391 p. De asemenea *Fenomenul horal* (1944) şi *Coloana cerului* (1972) de Romulus Vulcănescu.

În schimb nu au putut face nimic împotriva civilizaţiei milenare rurale. La sate viaţa daco-romanilor continua şi goţii înşişi aveau interes să continue, pentru că bogăţia ţării era singurul lor mijloc de trai. Pe de altă parte, convieţuirea paşnică a popoarelor germanice invadatoare cu cele autohtone a fost adeverită de către descoperirile arheologice (necropole comune etc.).

În acest timp, a survenit creşterea daco-romanilor. Ulfilas, misionar din Sudul Dunării, a început să predice Evanghelia în Dacia, folosind limba gotică şi latina. Predica în limba gotică „stăpânilor”, dar cui să fi predicat în latină decât poporului, care înţelegea această limbă? Iată încă o dovadă a continuităţii romane în Nordul Dunării. În secolul al IV-lea, creştinarea daco-romanilor era în plin avint. Recent s-a descoperit în Transilvania o inscripţie creştină din secolul al IV-lea în limba latină. Dar nimic nu ne împiedică să credem că de mult timp creştinismul avusese adepţi în Dacia. Daco-romanii nu au fost botezaţi

în masă din porunca stăpânilor, aşa cum s-a întâmplat cu cea mai mare parte a popoarelor vecine. *Creştinarea daco-romanilor se datorează unui proces spiritual*: *au fost convertiţi de misionari şi nu cu ameninţări*; *au fost*, *în sfârşit*, *primii creştini din această regiune a Europei*. *Celelalte popoare vecine numai după multe secole au fost botezate*. <Subl. editorilor).

«Vechimea creştinismului daco-roman este dovedită de caracterul latin al lexicului creştin românesc. „Iglesia”, în română, se spune *biserică*, de la cuvântul latinesc *basilica*; JDios” se spune *Dumnezeu*, de la *Dominus Deus*; „comunion 1, *cuminecătură*, de la *comunicationem*; „bautizar”, *boteza*, de la *babtizare*; „cristiano”, *creştin*, de la *chxistianus*; „cruz”, *cruce*, de la *crux*; „pecado”, *păcat*, de la *peccatum*; „oración” *rugăciune*, de la *rogationem*; „îngel”, *înger*, de la *angelus*, „fallecer”, *a răposa*, de la *repausare* (reposar) – în a deceda sau a muri este inclusă ideea da repaus, odihnă „Pascua”, *Paşte*, de la *Paschae* etc, etc. Originea latină a creştinismului românesc o confirmă şi numele unor sărbători importante, domingo de Ramo’s se numeşte în română *Floriile*, de la termenul latin *Florilia*, sărbătoarea păgână a primăverii. Pente-costes are în limba română numele de *Rusaliile*, de la vechea sărbătoare de primăvară latină *Rosalia*. Acelaşi lucru «se observă în numele românesc pentru „fiesta”, *sărbătoare*, *care* este de origine latină păgână (dies): *servatoria* (conservatoria).

12

Această credinţă creştină a fost cea care a consolidat şi a susţinut popoarele din Nordul Dunării în timpul noilor valuri de invadatori, pentru că după un secol de la cucerirea Daciei de către goţi a survenit cea mai teribilă din câte invazii cunoscuse Europa până atunci: invazia hunilor (375 după H.). Dacia a fost din nou zguduită de acei barbari asiatici. Ultimele rămăşiţe ale civilizaţiei urbane au fost distruse. O parte a populaţiei a fost asasinată. Poporul a fugit în munţi şi păduri, aşteptând să treacă furtun; * într-adevăr, după moartea lui Attila (453), Imperiul hunilor s-a spulberat şi Dacia a fost ocupată de un nou trib barbar de origine, germanică: gepizii. Viaţa a reînceput, oraşele au crescut, agricultura a înflorit din nou, viile au rodit aarăşi.

Gepizii erau un popor paşnic (quieta gens) şi, la fel ca predecesorii lor, aveau interese ca autohtonii să progreseze, pentru că întotdeauna ei erau cei care plăteau. Dar domnia lor a durat puţin; în 566 au fost zdrobiţi de longobarzi şi de avari. Longobarzii s-au

îndreptat, imediat după victorie, către Italia; avarii au rămas ca stăpâni absoluţi în Dacia. Dar nici ei nu au avut timp să profite de cucerire, pentru că alt trib barbar le-a luat locul, slavii.

Valurile barbare s-au succedat unele după altele mai mult de trei secole. Slavii n-au fost ultimii. După sosirea lor, alte triburi se pregătesc să intre în Istoria europeană. Dar nu au putut întreprinde nimic contra „oamenilor pământului", contra adevăraţilor stăpâni ai Daciei. Şi n-au reuşit nimic pentru că erau venetici, străini, pentru că nu erau de aici, pentru că nu simţeau nicio simpatie pentru acel peisaj pe care-l făurea, din mileniul al III-lea în de H., sufletul populaţiei autohtone. Barbarii aveau altă „viziune a vieţii" (Weltanschaung), se supuneau altor obiceiuri şi altor moduri de viaţă. Simţeau poate nostalgia Asiei, a Eurasiei sau a Nordului Europei… În orice caz, peisajul Daciei, cerul, pădurile, munţii, oamenii, totul era străin pentru ei. Şi au sucombat în faţa acestui mediu ostil, cum aveau să sucombe slavii şi alţi barbari care au apărut după aceea. Când nu erau exterminaţi de către ceilalţi barbari, sau în lupte cu grupurile de insurgenţi, se pierdeau în mulţimea autohtonilor. Pe de altă parte, nicioda/ta nu erau prea numeroşi; câteva zeci de mii, poate chiar mai puţin, printre sutele de mii ale populaţiei indigene daco-romane.

Dar invaziile barbare vor mai avea încă o influenţă considerabilă asupra destinelor Daciei, tăindu-i relaţiile cu Occidentul latin. Cu câteva secole înainte, Roma exercitase influen

13

ta asupra acestei provincii, pătrunse de influenţe culturale greceşti; mai târziu, izolată de Roma, Dacia a căutat sprijin în cealaltă parte a Imperiului, în Bizanţ, noua Romă a Orientului. Prin intermediul romanităţii orientale a Peninsulei Balcanice ţi-au menţinut daco-romanii din Nordul Dunării contactul cu latinitatea.

Încă din vremuri îndepărtate se întrezăreşte deja un ritm secret în istoria dacilor şi a descendenţilor lor, românii; aceşti doi poli, Occidentul latin şi Orientul clenizat, au fost cei care au exercitat alternativ influenţa lor spirituală şi politică în formarea şi destinul acestui popor. Cu vilanovienii din preistorie, Italia a fost cea care s-a făcut simţită în Dacia; eu, grecii din secolul al VII-lea în de H., Orientul apropiat elenizat a fost cel care a devenit centrul de unde iradia influenţa culturală; cu Traian, Dacia a fost integrată definitiv Imperiului roman şi culturii latine. Barbarii i-au schimbat, din nou

orientarea şi Bizanţul a fost, în tot timpul Evului Mediu, centrul de influenţă. În sfârşit, la începutul secolului al XVIII-lea, Occidentul latin devine din nou punctul de atracţie şi izvor fertil de influenţă în viaţa spirituală şi politică a poporului român.

Dar să nu ne îndepărtăm şi să revenim la perioada invaziilor barbare. Relaţiile directe cu Roma fiind întrerupte, ochii daco-romanilor s-au întors către Bizanţ. Ei bine: Bizanţul în acea epocă reprezenta romanitatea. Imperiul roman. Şi vestigiile acestei persistenţe a romanităţii se găsesc în toate părţile pe teritoriul Daciei: nenumărate obiecte romane şi bizantine au fost descoperite aproape în tot ţinutul. Marele împărat Justinian (527 – 565) a creat chiar arhiepiscopie (Justiniana Prima) care-şi extindea jurisdicţia asupra Daciei. Ceramica specifică, după secolul al II-lea, este continuarea ceramicii daco-romane din epoca romană şi-şi exercita influenţa chiar şi în industria barbarilor.

Evident că, după criza pe care Imperiul roman a suferit-o în secolul al III-lea, se observă peste tot o tendinţă de „individualizare" provincială. Roma încetează să mai fie centrul de gravitate; acest loc îl ocupă provinciile. Rezultatul imediat al acestei dislocări se descoperă în creaţiile artistice; arta devine mai individualistă, mai locală, folosind din nou tradiţiile autohtone preromane. Asistăm, în oarecare sens la o întoarcere la preistorie sau, dacă vreţi, la moştenirea înaintaşilor anteriori cuceririi romane. Acest fenomen se întâmplă în Anglia, în Galia, în Dacia. Marea, criză a secolului al III-lea a

14

Impulsionat renaşterea unei aristocraţii rurale în toate provinciile Imperiului, renaştere care coincide cu decăderea oraşelor şi înflorirea vieţii rurale. Acest „individualism" provincial, recent expus într-un studiu profund al istoricului român Gheorghe Brătianu (*Uns enigme et un miracle historique*: *le peuple roumain*, 1937), are loc şi în Dacia. Încet, încet, se observă în ceramică întoarcerea la tradiţia locală. Începutul Evului Mediu este, în Dacia, mai mult ca oriunde, o nouă epocă preistorică. Aceasta explică, poate, miraculoasa rezistenţă a daco-romanilor, pentru că renaşterea acestui „individualism" conferă Daciei spiritul vechii culturi geto-dacice, vitalitatea înaintaşilor, mistica virilă a lui Zalmoxis. Spiritul autohton are întotdeauna o mare rezistenţă; secole întregi de stăpânire străină, sute de războaie crunte nu reuşesc să-l anihileze. Istoria românilor din Transilvania este o

dovadă în acest sens.

Când au ajuns slavii, romanitatea orientală se extindea, fără a putea rezolva problema continuităţii, din Nordul Daciei până la Adriatică şi Marea Neagră. Toate aceste regiuni se numeau chiar, începând cu secolul al IV-lea după H., *România*. Dar avalanşa slavilor a rupt această mare unitate etnică şi lingvistică. Spre deosebire de ceilalţi invadatori barbari, slavii erau atât de numeroşi încât îşi puteau permite luxul să rămână pe teritoriul euce, rit. După lupte grele au devenit stăpânii pământului. Această supremaţie a durat secole; dar *processus* de asimilare din partea populaţiei autohtone a continuat în acest timp. Stăpânii au capitulat la rândul lor – prin cultură, prin limbă, prin căsătorii, şi când în secolul al XI-lea s-au creat primele principate române, *mirucolul* era realizat: slavţi fuseseră asimilaţi şi pe teritoriul Daciei vieţuia poporul român, care-şi păstrase toate caracteristicile înaintaşilor săi, dacii, şi vorbeau o limbă latină: româna.

CARACTERISTICILE LIMBII ŞI CIVILIZAŢIEI [ROMÂNE

România secolului al IV-lea era definitiv dezmembrată. Provinciile romanizate din Sudul şi Vestul Dunării au devenit regiuni slave. În antica Illyricum s-au stabilit sârbii; în Moesia, bulgarii, popor slav cu elemente asiatice. De atunci românii au reprezentat o insulă a latinităţii în mijlocul slavilor. Singurii lor vecini care nu erau slavi erau ungurii, care veniseră din Asia la sfârşitul secolului al IX-lea să se stabilească în câmpia Tisei.

15

S-a vorbit, pe drept, de „miracolul istoric” al acestui popor latin, care a supravieţuit în extremul orient al Europei păstrând intacte caracteristicile înaintaşilor săi. Într-adevăr cercetările antropologice au clasificat pe români printre popoarele latine, diferenţiate clar de popoarele balcanice. Aria de formare pare să se întindă de ambele părţi ale Carpaţilor „Popoarele României se clasifică prin tipul sangvin format în jurul unui nucleu roman care se află mai ales în centrul muntos al Transilvaniei, bogat în elemente europene”, scrie prof. dr. George Popoviciu (*Les races sanguines en Rowmanie*, Bucureşti, 1941).

Faptele lingvistice confirmă aceste cuvinte, pentru că prof. Gamillscheg (*Ueber die Herkunft der Rumanen*, Berlin, 1940), situează leagănul limbii române şi „celula sa germinativă” (Keimzelle) în partea orientală a Transilvaniei. Într-adevărf acolo este locul unde s-au păstrat nu numai numele romane de oraşe şi de râuri, ci şi numele

dacilor. (Numele târguluif Abrud – *Abrutturn*; râurile Criş = *Crisia*; oraşul Turda este) vechea localitate dacică *Turidivia* etc.) *

Dar continuitatea etnică este şi mai vădită în ce priveşte [costumul popular. Ţăranii români se îmbracă astăzi exact că-l dacii de pe columna lui Traian. În nicio parte a Europei popu*f*laţia rurală nu a păstrat costumul de acum două mii de ani ca în Dacia. Întâlnim acolo tipuri de case din preistorie, iar unele sate din Transilvania mai păstrează structura epocii prero-mane.

Alt miracol este, desigur, însăşi limba română, singurul idiom romanic care păstrează articolul după nume (în loc de *el lobo*, *del lobo*, *al lobo* etc, se spune în română: lupul, lupului, lupului etc. exact ca în latină: *lupus*, *lupum*, *lupi*). Este, de asemenea, singurul idiom romanic fără dialecte. Această uimitoare unitate lingvistică se explică prin viaţa pribeagă a păstorilor care veneau cu turmele lor din Carpaţi până în Delta Dunării şi coastele Mării Negre în căutarea de hrană în timpul iernii. Este evident că din cauza atâtor invazii, o parte a populaţiei, în special cea din munţi, a abandonat agricultura (care se poate practica în depresiunile carpatice până la 1.000 de metri) şi a devenit un popor de păstori.

— Mircea Eliade exagerează: poporul român nu a practicat numai păstoria, ci şi agricultura încă din cele mai vechi timpuri, aşa cum se poate observa şi pe metopele Columnei lui Traian Este vorba de agro-păstorit şi de păstorit agricol. Autorul se lasă influenţat de Ovid Densuşianu care lansase în vreme teza primatului păstoresc în etnogeneza românilor.

16

Morfologia şi-l sintaxa română sunt latine: Cuvintele fundamentale sunt de origine latină: familia (*om* = homo; *bărbat* –, bărbătuş; *muiere* = mulier; *părinte* = parentem; *fiu*'s = filius; *fiica* = filia; *sora* = soror; *frate* = frater; *cumnat* = cognatus; *socru* = socer; *ginere* = generem; *nepot* = ne-pos, tem etc.); calităţi esenţiale (*bun* – bonus; *frumos* – formosus; *tânăr* = tener; *bătrân* = veteranus etc.); război (*arma* = arma; *arc* = arcuş; *săgeată* = sagitta; *scut* = scutum; *coif* – cuffea; *luptă* = lucra; *bătaie* = battalia; *măciucă* = matteuca; *secure* = securis etc.); casa şi viaţa rurală (*casă* = casa; sat (aldea) = fossotum; *agru* = ager; *câmp* = campus; *ara* = arrare; *săpa* – sappare; *semăna* = seminare; *culege* = eolligere; *grâu* = granum; *mei* = milium; *orz* = bordem; *spic* = spicum; *grăunte* – granucia; *moară* = mola; *făină* =

farina; *pline* – panis etc. etc.); animalele (*câine* = caniş; *cal* = caballus; *armăsar* = armesarius; *iapă* = equa; *porc* = porcuş; *scroafă* – escrofa; *purcel* = porcellus; *găină* = gallina; *porumb* = polumbus; *lup*, *peşte*, *urs*; *vultur* etc.); viaţa păstorească (*păstor* = pastor; *păcurar* = pecurarius; *oaie* = ovis; *berbec* = vervex; *miel* = agnellus; *turmă* = turma; *bou* = bos; *vacă* = vacca; *cornut* = cornutus; *taur* = taurus; *june* = juvencus; *viţel* = vittelus; *a paşte* = pascere; *fin* = fenum; *jug* = jugum; *capră* = capra etc. etc); industria casnică (*lină* = Iana; *toarce* – torquere; *fir* – *ii*-lum>; etc.); părţile corpului (*ochi*, *nas*, *mina*, *ureche* = auricu-lum, *frunte*, *tâmplă*, *umăr*, *palmă* etc.); termenii militari, juridici, religioşi, cosmici şi meteorologici nu numai că sunt latini, ci, uneori, păstrează chiar forme mai arhaice decât în celelalte limbi romanice. Pentru a şti dacă un cuvânt francez sau italian aparţine latinei vulgare a epocii imperiale sau a fost introdus ulterior prin intermediul limbii latine culte a Evului Mediu, prof. italian Bartoli recomandă proba limbii române: dacă acesta se află în română, putem considera că era curent folosit de populaţia romană. „Miracolul" latinităţii limbii române este şi mai surprinzător dacă ne gândim că toate celelalte limbi romanice şi-au întărit caracterul lor latin în timpul Evului Mediu, şi chiar şi după aceea, prin intermediul limbii latine folosite de către Biserică, de Universităţi, de serviciile administrative, etc. Limba română, dimpotrivă, a continuat să primească până în secolul al XVIII-lea influenţe bizantine şi slave, prin intermediul administraţiei religioase şi culturii.

1?

6 – Meşteru' Manole

ZORII ISTORIEI ROMÂNE

Cinci secole de convieţuire cu slavii au lăsat, cum este şi îl fese, urme în popor şi în limba *română*. Aşa cum francezii, italienii şi spaniolii sunt popoare romanice cu sediment germanic, românii sunt un popor roman cu adaos slav. Când slavii au învins, după lupte grele pe daco-romani, au schimbat toponimia teritoriului ocupat: multe râuri, munţi şi sate au nume slave. Dar, la fel ca toţi predecesorii lor, au suferit şi ei influenţa elementului autohton: prin intermediul căsătoriilor, femeile dacoromâne au realizat asimilarea unui număr considerabil de slavi; datorită meritelor lor militare, bărbaţii obţineau dreptul de a aparţine clasei dominante şi ajungeau astfel să se integreze acesteia.

La început, daco-romanii erau „robi” pe pământurileocupate de noii stăpâni; însăşi denumirea de „român” păstra un sens social peiorativ, de om legat de pământ. Dar, după nenumărate lupte cu ceilalţi barbari, au ajuns să fie nu numai apreciaţi de „domnii” lor, stăpânii robilor, ci chiar chemaţi să lttpte alături de ei. Unul dintre primele nume româneşti pe care-l înregistrează cronicile, Ge*lu din Transilvania (*secolul al XII-lea) era, probabil, conducătorul unui principat slavo-roman.

Daco-romanii i-au asimilat pe slavi şi i-au civilizat în ace-i laşi timp. Multe cuvinte care denotă o cultură destul de înaltă] au fost transmise slavilor de către daco-romani (*Subl*. edito-jrilor).

O parte din mulţimea slavilor a traversat Dunărea, dând [naştere, mai târziu, naţiunilor sârbe şi bulgare. Grupuri compacte de daco-romani au rămas pretutindeni în peninsula balcanică. Ca urmare a unui conflict cu Imperiul bizantin, provinciile din Sudul Dunării au devenit independente. Fraţii Asan, români, au fost cei care au creat cel de al II-lea Imperiu româno-bulgar (1197 – 1258).

„Preaiubitul nostru fiu în Iisus Hristos, Ioniţă, ilustru rege al bulgarilor şi al românilor”, îl numeşte Papa Inocenţiu al III-lea, într-o scrisoare din anul 1204. De asemenea, românii au trăit în număr destul de mare, până în zilele noastre, în Macedonia şi în Istria. Prin intermediul acestor insule ale romanităţii – mai numeroase, fără îndoială, la începutul Evului Mediu – răspândite de la Dunăre la Marea Egee, românii din Dacia n-au pierdut niciodată contactul cu Bizanţul. Şi aceasta

18

s-a datorat, fără îndoială, faptului că Bizanţul reprezenta pentru ei moştenirea Romei, centrul de unde iradia civilizaţia, izvorul viu al credinţei creştine, punctul de sprijin al lumii civilizate.

Avem puţine documente referitoare la viaţa românilor din Evul Mediu. Numai după invazia tătarilor începe să fie menţionat de către cronicari numele românilor. Fenomenul este uşor de înţeles deoarece authtonii nu îndeplineau rol politic, iar cronicile se ocupau numai de cuceritori. Dacia a fost numită *Gothia*, chiar şi după ce goţii abandonaseră teritoriul, şi *Slavonia*, din cauza invaziei slave, aşa cum romanii au denumit *Scythia* o parte a Daciei unde, pe vremuri, domniseră regii sciţi.

Românii s-au văzut siliţi să ducă aceeaşi viaţă grea a înaintaşilor

lor daco-romani, fiind nevoiţi să se apere permanent de noii invadatori. Dacia n-a încetat să fie poarta invaziilor. După slavi, alte popoare barbare s-au străduit să cucerească vechea *Dacia Felix* şi să-şi deschidă drum spre Sud sau spre Europa Centrală; maghiarii, tătarii şi turcii. Teritoriul român nu este preţuit numai pentru bogăţiile sale, ci şi pentru poziţia cheie, de incomparabilă valoare strategică pe care o reprezintă, într-adevăr, cine punea stăpânire pe cursul Dunării, domina căile de comunicaţie între Europa Centrală şi Orientul apropiat, între Crimeea şi Constantinopol. O armată care ar fi atacat Sudul Dunării şi ar fi învins Dacia, avea deschis drumul către inima Europei. Aceasta s-a întâmplat câteva secole mai târziu, când turcii, învingând rezistenţa micilor dar curajoaselor forţe române, au reuşit să ajungă până la Viena (1683).

O dată ce ultimele grupări de slavi au fost asimilate „românii au constituit nişte formaţiuni politice restrânse, care se numeau *cnezate* când erau mici şi *voievodate* când erau mai importante „formate prin alipirea mai multor cnezate.

Poporul trăia sub conducerea unui şef, ales ca să exercite dreptatea în vreme de pace şi conducerea militară în vreme de război. Aceste voievodate române împreună cu şefii lor sunt uneori menţionate, dar încă nu se pot considera ca un stat propriu-zis. Momentul când se fac cunoscute două mari principate române independente este numai după marea invazie tătară (1240): Moldova, între Carpaţi şi Nistru, şi Valahia (Muntenia), între marea curbă a Dunării şi Marea Neagră.

Aceste principate s-au ’născut din necesitatea de a apăra ţara contra tătarilor şi a tuturor nomazilor veniţi din Est. În

19

că de la naşterea sa din punct de vedere politic, naţiunea română a trebuit să îndeplinească misiunea de popor de frontieră într-adevăr, de când micul principat Valahia (Muntenia), întemeiat şi fortificat de către energica familie a Basarabilor, şi-a câştigat independenţa şi a respins suveranitatea ungară, după ce a nimicit în 1330 armata lui Carol Robert în Carpaţi, asistăm la rapida expansiune a statului care se naşte în direcţia Deltei Dunării şi Mării Negre. La sfârşitul secolului al XIV-lea, Principele Munteniei se intitula „domn al celor două maluri ale Dunării, până la Marea cea Mare”. Era prima dinastie creştină care se întemeia la Nordul Dunării.

Câţiva ani mai târziu (1343), în Moldova, a fost întemeiat al doilea stat român de principele Bogdan, care şi-a lăsat teritoriile din Nordul Transilvaniei (provincie sub suveranitate maghiară) şi a traversat Carpaţii pentru a se putea bucura de libertate politică deplină. Moldova a căpătat curând un caracter de stat de frontieră, de organism militar defensiv contra invaziilor tătare care veneau din Est. Aşa cum scrie pe drept dl. Brătianu, „nomazii vin întotdeauna din Est, în timp ce întemeietorii Statului şi ai Naţiunii găsesc sprijin în Carpaţi şi urmează cursul apelor, al munţilor către mare" (*La Moldavie*, II, ed. 1941, pag. 16).

Voievozii Moldovei au ridicat o serie de fortăreţe pe malul Nistrului, cu faţa spre Orient: de la Hotin la Cetatea-Albă, aceste bastioane apărau frontierele noului Stat creştin contra nomazilor stepei. Popor de frontieră, românii acestor două principate au intrat în Istoria modernă cu o splendidă, dar şi anihilatoare misiune: să apere Civilizaţia şi Creştinătatea latino-occidentală contra ameninţărilor turanico-slave. Şi-au îndeplinit misiunea, dar cu preţul unor sacrificii enorme; secole. la rând, românii au sângerat groaznic şi anonim, în lupte intermitente cu turcii şi uralo-slavii. În acest timp, Occidentul a avut răgaz să-şi vindece rănile şi să se întărească, pregătind astfel viitoarea hegemonie europeană.

CAPITOLUL II

MOMENTE ESENŢIALE DIN ISTORIA ROMANILOR

EUROPA ÎN FAŢA ISLAMULUI

Misiunea istorică a poporului român nu are întotdeauna aceeaşi strălucire. Există naţiuni al căror rol în Istorie este atât de evident încât nimeni nu s-a gândit vreodată să se îndoiască de el. Dar există şi alte naţiuni, mai puţin fericite, care au îndeplinit misiuni destul de ingrate fără ca lumea să-şi dea seama de acest fapt. Este vorba chiar de un rol istoric discret şi obscur ca acela al descendenţilor Daciei, românii.

Ignorată sau rău înţeleasă de ceilalţi, viaţa acestor naţiuni este însă foarte intensă. Istoria lor, pe lângă faptul că este tragică, ne apare ca transfigurată de o permanentă prezenţă divină. Aceste popoare nu cunosc odihna, seninătatea, bucuria de *a crea în timp*. Atacaţi în mod constant, nu se pot gândi decât la apărare. Istoria lor este mai mult decât o serie de lupte pentru independenţă sau glorie: este un război continuu, care durează secole, pentru propria existenţă. În fiecare

bătălie ei îşi expun totul: dreptul la viaţă, religia, limba, cultura. În fiecare moment Dumnezeu este cu ei, pentru că pot dispare în orice moment pentru totdeauna şi definitiv.

Românii au avut un rol discret *în istoria europeană*; *au cunoscut drama de a trăi fiecare clipă ca şi cum ar fi fost ultima din viaţa lor*. *Popor de frontieră*, *a suportat cele mai rele invazii barbare în timpul perioadei sale de formare şi*, *odată organizat ca stat*, *a trebuit să facă faţă*, *secol după secol*, *altei mari ameninţări asiatice*: *turcii*. (Subl. editorilor). Istoricii moderni descoperă în zilele noastre drama românilor şi a popoarelor din Sud-estul european, care au sângerat continuu timp de cinci secole pentru a împiedica colosul islamic să pătrundă până şi inima Europei. Islamul a ameninţat în două rânduri însăşi existenţa Europei. Prima dată a fost cu ocazia invaziei fulgerătoare a arabilor, care în anul 711 au traversat strâmtoarea Gibraltar, în 713 au ocupat Spania şi în 720 au pus stăpânire pe Narbona, ameninţând Aquítania.

21

Numai prin victoria lui Carol Martel, la Poitiers (732), a fost salvat Nordul Franţei şi, datorită lui Carol cel Mare, ara –, bii au fost opriţi în Spania.

A doua oară, Islamul a atacat Europa prin cealaltă extremă Bizanţul şi Peninsula Balcanică. Acum nu mai erau fanaticii arabi, ci un popor turano-altaic, mai cruzi, mai feroci şi infinit mai numeroşi. Apoi în Istoria Europei în perioada primei Cruciade şi contra acestor turci, seguicizi, Cruciaţii din Occident, în drumul lor către Siria şi Palestina, au trebuit să angajeze câteva din cele mai violente lupte.

În secolul al XVIII-lea, Gengis-han i-a respins până la Eufrat unde turcii s-au înmulţit şi s-au întărit. După trecerea pericolului tătar, reapar în Asia Mică. Pe atunci împăraţii bizantini recuceriseră Con stan timpolul de la Cruciaţi şi erau prea slabi pentru a rezista cu succes turcilor. Osman i-a atacat în Asia Mică; în 1305 au ocupat Nicea, iar în 1326 au cucerit Brussa, unde şi-au stabilit şi capitala. În 1340, bizantinii abia mai păstrau pe coastele Asiei Mici, oraşul Scutari. Turcii profită de slăbiciunea şi de dezorientarea lumii creştine şi înaintează fără încetare. În 1346 se instalează în Tracia; în 1360 *mută* capitala lor la Adrianopolis; în 1389 învinge pe sârbi la Kossovo; în 1393 pun stăpânire pe Târnove, capitala bulgară. Şi pe măsură ce succesele lor se înmulţesc, creşte şi cruzimea lor: ucideri, jafuri, distrugeri de biserici,

deportarea unor popoare, convertire violentă a locuitorilor la islamism, toate acestea se repetă în mod constant în sud-estul european.

Istoricul belgian Henri Pirenne a demonstrat în cartea sa devenită clasică *Mahomeh et Charlemagne* (Paris – Bruxelles, 1937), că odată cu invaziile germane s-a terminat cu unitatea mediteraneană a lumii antice, care a fost distrusă numai prin înaintarea rapidă şi neprevăzută a Islamului, în secolul al VIII-lea. „Această înaintare a avut drept consecinţă separarea definitivă a Orientului de Occident, punându-se capăt unităţii mediteraneene. Teritorii ca Africa şi Spania, care continuaseră să participe la comunitatea occidentală, au început să graviteze de acum în orbita Bagdadului. Altă religie şi altă cultură se manifestă în toate categoriile vieţii. Mediterana occidentală, devenită lac musulman, încetează să mai fie drumul. schimburilor şi ai ideilor aşa cum fusese mereu până atunci" (op. cit., pag. 269).

Unitatea europeană, ruptă deja în secolul al VIII-lea prin pătrunderea islamismului în Mediterana şi în Peninsula Ibe

22

râca, s-a văzut ameninţată să dispară definitiv odată cu înaintarea fulgerătoare a turcilor în secolul al XIV-lea. Pericolul islamic era de data aceasta şi mai mare decât cu şase secole înainte. Ameninţau să rupă legăturile directe între Constantinopol şi Occident şi, nimicind organizaţiile politice ale românilor, ungurilor şi polonezilor, să-şi deschidă drum spre centrul Europei. Pe de altă parte, aceasta însemna continuarea drumului tătarilor, hunilor şi avarilor, chiar dacă punctul de plecare era diferit.

Ce făceau în acest timp marile Puteri europene? Ca de obicei, nu se înţelegeau. În timpul secolului al XIII-lea, conflictul armat dintre Cruciaţii occidentali şi împăratul bizantin slăbise considerabil Imperiul Constantinopolului. Intrigile şi revoluţiile de curte, disputele teologice şi trădările duceau Bilanţul la marginea abisului. Nimeni nu înţelegea gravitatea pericolului Pentru a-şi satisface ambiţiile personale, unii principi ajungeau până dincolo încât se aliau cu adversarul Constantinopolului. În 1343 împăratul Cantacuzino, în război cu Ion Paleologul, care a vrut să-l detroneze, îşi dă fiica în căsătorie unui turc pentru a obţine sprijinul acestuia împotrivă. rivalului. După doi ani turcii pun piciorul pe coastele Europei…

Numai când turcii s-au apropiat de Dunăre Occidentul a început

să înţeleagă gravitatea şi iminenţa pericolului şi, din nefericire, numai Papa l-a înţeles; ceilalţi – regi, principi şi baroni – au continuat cu pretenţiile şi jocul lor de ambiţii ridicole. Când s-au hotărât să lupte, le-a lipsit unitatea de conducere – după cum vom demonstra mai departe – şi n-au putut respinge ameninţarea turcă. Din fericire, la Dunăre, se aflau domnitorii români, care, timp de secole, au susţinut lupta până la limita puterii lor.

Istoria a apreciat, deşi mult mai târziu, consecinţele conflictului între Bizanţ şi Cruciaţi şi lipsa de preocupare a forţelor politice occidentale pentru ameninţarea asiatică în Peninsula Balcanică. Constantinopolul şi strâmtorile au fost răpite Europei; o mare parte a continentului a trăit, timp de secole, izolată de cultura occidentală; unele popoare creştine au plătit cu sânge şi nenumărate jertfe şi suferinţe lipsa de prevedere a capilor politici occidentali. Numai Papa a înţeles că invazia turcă însemna apariţia >în Istorie a unei teribile forţe asiatice – care putea cu adevărat să zguduie şi chiar să distrugă Europa.

VOIEVOD

şi timp.

I

abia e. După un timp Mir-ea a în fan? a?! forţelo-superioare numeric şi a trebui? *tahr d în* nou cu

«t un tratat de alianţă cu ştim? „* *Tetra Are. A* Preun, au reuşit U

24

Aceste evenimente au avut mari repercusiuni în Occident. Cucerirea Serbiei şi a Bulgariei îi alarmase pe suveranii europeni. Dar, în acelaşi timp, rezistenţa lui Mircea le-a demonstrat că musulmanii nu sunt invincibili. Sosise momentul să intervină. Spiritul de Cruciadă a reapărut şi Sigismund a anunţat o mare expediţie contra lui Baiazid. Contingente de cavaleri au început să vină din toate colţurile Europei: ducele de Burgundia cu 6.000 de cavaleri; apoi francezii, germanii şi englezii, sub conducerea ducelui de Lancaster. Veneţia şi-a oferit armata. împăratul Bizanţului a intrat şi el în ligă. În vara anului 1396, o armată de 100.000 de oameni s-a îndreptat spre Dunăre. Niciunul dintre cavaleri nu cunoştea strategia Sui Baiazid. O cunoştea doar Mircea, care deja îl înfruntase, şi, de aceea, s-a oferit hotărât, cu românii săi, să-l atace pe marele câmp de luptă de la Nicopole. Dar ducele de Burgundia a cerut această cinste pentru el şi cavalerii lui.

Într-adevăr, a înaintat curajos spre câmpul turcesc, dar a fost încercuit şi a căzut prizonier cu trupele sale, care au fost decimate. Acest dezastru a avut repercusiuni enorme pentru armata creştină Regele Sigismund a continuat lupta, dar şi trupele sale au fost încercuite şi el însuşi a scăpat cu greu. Bătălia de la Nicopole s-a terminat cu un eşec total pentru creştini. Puţini au scăpat din acest dezastru, căci până şi prizonierii au fost asasinaţi de turci.

Liga creştină s-a dezmembrat şi Mircea a rămas în aşteptarea inevitabilelor represalii. Într-adevăr, după un an, în 1397, turcii traversează Dunărea şi-i atacă pe români. Şi, ceea ce nu au reuşit curajoasele contingente europene, reuşeşte principele român cu ţăranii lui: turcii sunt învinşi şi nevoiţi să se retragă în dezordine. În 1400 Mircea îi învinge din nou: dintr-o armată de 60.000 de oameni, cu care turcii realizaseră o incursiune în Ungaria şi cu care pretindeau să traverseze Muntenia, doar 6.000 reuşesc să se întoarcă la bazele lor. Aceste victorii asigură principelui român un răstimp de Finişte.

Cum se explică acest *miracol*? Trebuie să observam că, mai presus de toate, românii se luptau pentru pământul şi pentru viaţa lor, în vreme ce contingentele de cavaleri europeni, la Nicopole, erau animate doar de idei feudale, de glorie şi de distincţii militare. În afară de aceasta, Mircea cunoştea tactica de luptă a musulmanilor şi orice surpriză era, desigur, exclusă. Nu trebuie uitat nici faptul că Mircea, ca toţi conducătorii militari români, avea la dispoziţie o armată formată din ţărani; că viaţa de oraş şi marile centre municipale erau distruse de mult timp de către barbari; că Principatele Românertu

25

cunoşteau cavaleria feudală. Ţara nu era apărată de militari, ci de întreg poporul. Aceasta însemna că principele putea conta pe o armată rurală foarte numeroasă şi care nu costa aproape nimic deoarece fiecare ţăran îşi aducea arme şi merinde. După terminarea războiului şi respingerea invadatorului, se întorcea la străvechea lui datorie. Desigur că, de cele mai multe ori, trebuia să-şi refacă şi căminul pentru că îşi găsea satul distrus şi familia împrăştiată. Românii, ca şi înaintaşii lor daco-romanii în timpul marilor invazii barbare, practicau apărarea pasivă: femeile, bătrânii şi copii, cu proviziile pe care le puteau transporta cu ei, se refugiau în păduri sau în munţi şi, dacă satul era în calea invadatorului, îi dădeau foc, astupau fântânile, distrugeau cerealele pe care nu le puteau duce în ascunzişuri

subterane. *Această viaţă tragică, de nesiguranţă, a durat secole la rând, dar a salvat existenta naţională, a poporului român şi i-a mărit puterea de rezistenţă*. (Subl. edittorilor).

După victoria din 1400, Mircea a reorganizat ţara, a dezvoltat comerţul cu popoarele occidentale şi a ridicat câteva mănăstiri. După moartea lui Baiazid în captivitate (1403), în puterea hanului mongolilor (Timur-Lenk sau Tamerlan), fiii săi încep între ei lupta pentru putere. Voievodatul român avea atunci destulă forţă pentru a interveni în politica internă a mahomedanilor şi a susţine candidatura lui Murad, care devine sultan în 1411. Aceasta a fost perioada de glorie a principelui român; dar, din păcate, a durat foarte puţin „deoarece în 1413, alt fiu'al lui Baiazid, Mehmed cucereşte tronul şi, astfel, răznoaiele dintre turci şi români reîncep. În 1417 Mehmed atacă fortăreţele de la Dunăre şi armata sa pătrunde în Muntenia. Bătrân şi singur în faţa invadatorului, Mircea este nevoit să recunoască superioritatea adversarului. Se obligă să plătească un tribut anual, dar ţara îşi păstrează deplina libertate internă. După un an, Mircea moare. Pr*inceps onter* ch*ris-tianos fortissimus e*t *acerrimus,* astfel îl numeşte un cronicar turc (Leunclavius, Is*toria Musulmană,* 1541, cod 418). Fuseses cu adevărat, cel mai viteaz şi cel mai abil dintre toţi principii creştini deoarece prin rezistenţa lui militară tenace şi în ciuda înfrângeiii finale, a reuşit să menţină integritatea teritorială şi autonomia politică a ţării. Adoptând rezistenţa cu orice preţ în faţa unei ameninţări care părea de neînvins, Mircea a salvat existenţa statului român. Politica externă a tuturor princi pilor Munteniei era deja trasată: să reziste până la capăt.

26

până la limita puterilor şi să accepte un act de supunere numai când turcii ar fi dispuşi să nu pretindă nicio condiţie umilitoare, mulţumindu-se cu perceperea unui tribut anual în bani.

SPIRITUL DE CRUCIADA:

ION CORVIN ŞI ŞTEFAN CEL MARE

Rezistenţa susţinută a lui Mircea a salvat nu numai existenţa Statului Muntenia, ci a permis formarea şi întărirea Statului român Moldova, pentru a se putea apăra de un eventual atac turcesc. Marele principe al Moldovei Alexandru cel Bun (1400 – 1432) a avut posibilitatea să-şi organizeze ţara, în timpul domniei sale îndelungate şi relativ paşnice. A practicat o politică deschis defensivă, pentru a

evita distrugerea sa de către puternicele vecine, Polonia şi Ungaria.

Din nefericire, succesorii lui Mircea şi Alexandru nu au ştiut să menţină gloria predecesorilor. În ambele State române au început luptele pentru tron. Şi, pentru că legea succesiunii nu era destul de precisă şi riguroasă, oricare fiu al principelui putea revendica pentru sine coroana, sprijinindu-şi pretenţiile pe concursul câtorva *boieri* sau pe ajutorul forţelor străine. Aceste revoluţii de curte, aceste neînţelegeri şi lupte pentru. succesiune au făcut mult rău celor două principate. Moldova plătea în 1451 un tribut Sultanului, numai pentru că principele se temea de soarta tronului cău…

Dar spiritul de Cruciadă continua să se manifeste şi se observa în oarecare măsură chiar şi în această acţiune defensivă a românilor faţă de Islam: pe rând, cele trei principate române au început ofensiva şi au susţinut lupta contra necre –, dincioşilor. După Muntenia lui Mircea, Transilvania lui Ion ţ Corvin a fost cea care a întreprins atacul., Ion, fiul lui Voicu „viteazul comandant român, a devenit domn al urui domeniu [regal din Hunedoara. Ion Corvin al Hunedoarei, mare voievod: al Transilvaniei, a fost cel care, în 1442, a. Învins două armate i turceşti, a pătruns cu trupele sale în inima Balcanilor (1443) şi a apărat victorios fortăreaţa Belgrad (1456) contra lui Mehmed al II-lea, cuceritorul Constantinopolului. Ion Corvin ali Hunedoarei a polarizat energiile tuturor românilor din Tran-< silvania, astfel încât până şi din regiunile Maramureşului a i primit contingente de ţărani români, conduse de şefi curajoşi, i *c*a Simion din Cuhea, Gheorghe Mareş, Mihail al Talului, Bog-” * dan din Zalovo, Dan Susca etc. Ion Corvin a dobândit influenţă enormă în celelalte două principate române. Principele

27

moldovean Bogdan îi scria, în 1450: „Ţara mea şi a ta, care reprezintă o singură ţară”. Gloria lui Ion Corvin s-a întins în toată Europa, fiind unicul principe creştin care rezistase cuceritorului Constantinopolului, Mehmed al II-lea. *Ab unico christi fortissimo athleta Iohanne voievoda*, „atletul cel mai puternic – unic – al lui Christos”, spune despre el Papa Calisto al III-lea. Şi Papa Pius al II-lea, în una din scrierile sale aminteşte naţionalitatea română a acestui erou: *non tam Hungaris quam Valachis ex quibus natus erai*, *gloriam auzit* (a mărit nu numai gloria ungurilor, ci mult mai mult pe aceea a românilor, poporul lui).

Chiar în anul morţii lui Ion Corvin (1456). s-a urcat ps tronul

Munteniei unul dintre cei mai înverşunaţi adversari ni Islamului, Vlad „Ţepeş”, numit aşa din cauza modului folosit pentru a-şi ucide duşmanii: supliciul tragerii în ţeapă. În 1462 atacă armatele turceşti de la Dunăre, le nimiceşte şi seamănă atâta groază încât, după mărturia unui contemporan, „se socotea fericit cel ce putea trece dincolo, în Anatolia”. Un asemenea afront, evident, nu putea rămâne fără represalii. Sultanul Mehmed al II-lea, cuceritorul Constantinopolului, nu putea suporta insulta unui biet principe român şi în acelaşi an îl atacă cu o armată considerabilă (cronicarul bizantin Halco-condil dă cifra de 250.000, deşi, fără îndoială, exagerează). Vlad dispune numai de 10.000 de soldaţi, dar cunoaşte atât de bine tactica de guerilă, încât provoacă mari pierderi adversarului. Armata lui Mehmed începu să sufere de foame, pentru că Vlad ataca fără încetare căile de aprovizionare De aceea Sultanul s-a hotărât să-şi retragă trupele.

Din nefericire, un frate al lui Vlad, Radu cel Frumos, acceptă suveranitatea musulmană şi uzurpă tronul. Cariera unuia dintre cei mai viteji principi români a fost curmată printr-un act de irădare.

În acest timp, misiunea de a apăra creştinătatea trece în mâinile principelui Moldovei, Ştefan, numit cel Mare. În adevăr, a fost cel mai mare conducător român cunoscut în istorie. Ştefan a fost nu numai un erou care a purtat în timpul lungii sale domnii (1457 – 1504) vreo patruzeci de războaie, în cea mai mare parte victorioase, ci şi un om politic foarte prudent şi un mare clarvăzător, care a înţeles mai bine decât toţi contemporanii săi misiunea istorică a poporului român. Era încă foarte tânăr când a cucerit tronul tatălui său, uzurpat de alt pretendent, când deja se simţea chemat să îndeplinească o grea şi glorioasă sarcină: să ia asupra ţării sale moştenirea Bizan

ţului. Într-adevăr, căderea Constantinopolului, în 1453, provocase în lumea creştină o emoţie extraordinară. Ortodoxia orientală rămăsese fără protector, pentru că grecii, bulgarii şi sârbii erau sub jugul turcesc, iar ruşii erau încă departe de a constitui o mare forţă politică. Singurii creştini ortodocşi care păstrau autonomia politică erau românii. Tributari ai Porţii, şi aceasta cu intermitenţe, îşi păstrau totuşi independenţa. Principele Ştefan a vrut să facă şi mai mult: nu numai să preia în mod pasiv moştenirea Bizanţului, ci să refacă Imperiul creştin din Orient, adică să reînceapă Cruciada, nu a Constantinopolului, ci a Moldovei.

Voievozii români exercitau de mult timp funcţia de apărători ai creştinătăţii orientale protejau mănăstirile şi bisericile din Peninsula Balcanică, în special din Grecia, (celebrele mănăstirii de la Muntele Athos), susţineau clerul din ţările ocupate de turci, adăposteau pe credincioşii refugiaţi, etc. Cultura bizantină, stinsă în focarul său original, renăştea sub o formă mai strălucitoare în ţările române. Se cuvine să amintim că această cultură nu era în structura ei exclusiv greacă, ci şi latină.

Ştefan a vrut să renască în ţara lui gloria Bizanţului, stinsă de loviturile turcilor. Visa să recucerească Constantinopolul în fruntea unei noi Cruciade. Dar nu era un visător: înţelegea dificultăţile sarcinii şi-şi desfăşura planul doar pe etape. După ce învinge pe regele Ungariei şi consolidează graniţele de partea vecinilor săi creştini, Ştefan suprimă garnizoanele. Represaliile nu s-au lăsat aşteptate. În 1474, o armată de 120.000 de oameni, sub conducerea unui celebru general, Soliman Paşa, traversează Dunărea prin Brăila şi invadează Moldova. La început, Ştefan se mulţumeşte să-şi hărţuiască duşmanul, fără a se decide pentru atac. Dar, într-un loc ales dinainte, printre mlaştini, la poalele dealului unde astăzi se înalţă oraşul Vaslui, profitând de ceaţa deasă, dă ordinul de atac. Grosul trupelor sale era ascuns în pădure. De cealaltă parte, dincolo de mlaştini, concentrează un detaşament (cu un efectiv greu de apreciat din cauza ceţii), însărcinat să deschidă atacul. Turcii, convinşi de superioritatea lor, se lansează la atac în acea direcţie. Atunci Ştefan, cu trupele ascunse, cade asupra lor şi, luându-i de la ariergardă, transformă retragerea lor în derută şi panică, provocându-le o mare distrugere. Cronicarii spun că au murit 40.000 de turci, câţiva capi au fost făcuţi prizonieri şi nenumărate steaguri capturate. Supravieţuitorii se băteau în retra

gere către Dunăre, urmăriţi de cavaleria moldoveana, decimaţi de frig şi de foame. Urmărirea a durat patru zile, iar prada a fost enormă.

„Într-o epocă în care prestigiul militar al turcilor era imens, iar înaintarea lor înspăimântase Iuropa întreaga, răsunetul acestei victorii trebuie să fi fost considerabil. În scurt timp Ştefan şi moldovenii lui, care până atunci erau necunoscuţi în Occident, au devenit celebri în întreg Continentul. Micul principat de lângă Carpaţi, ou o independenţă precară, devine pentru Creştinătate un Stat în care mai

mulţi conducători îşi puneau mari speranţe”. (Beau de Loménie, *Naissance de la Nation Roumaine*, 1938, pag. 362).

După biruinţă, principele român a dat poruncă să se facă în toată ţara rugăciuni publice pentru a-i mulţumi lui Dumnezeu, şi un post comun de patru zile cu pâine şi apă. A poruncit să se înalţe o mănăstire, deoarece, cum era credincios, îi atribuia lui Dumnezeu onoarea triumfului.

A recompensat pe cei care se remarcaseră în luptă şi a poruncit ca o parte din prizonierii de vază să fie traşi în ţeapă în mod public „Cum unii dintre ei ofereau sume enorma pentru răscumpărare, le-a răspuns. „Dacă. sunteţi atât de bogaţi, de ce aţi venit în sărmana mea ţară?” (Loménie, op. cit., pag. 163).

Cum Ştefan prevedea răzbunarea Sultanului, s-a grăbit să pregătească apărarea ţării contra unui nou atac. Ştia foarte bine că numai cu trupele moldovene nu putea rezista. Era necesar să primească ajutor din toate colţurile Creştinătăţii, s-a reînvie spiritul de Cruciadă. De aceea a adresat tuturor principilor creştini o scrisoare-circulară, în care le aducea la cunoştinţă recenta lui victorie şi le dădea a înţelege, în acelaşi timp, necesitatea unei colaborări militare europene. Relata cum „necredinciosul împărat al turcilor1 „(… în fiecare zi se gândeşte cum ar putea să supuie şi să nimicească toată creştinătatea”), trimisese contra lui pe Soliman-Paşa cu o armată de 120.000 de oameni. „Auzind şi văzând noi acestea, am luat sabia în mina şi cu ajutorul Domnului Dumnezeului nostru atotputernic, am mers împotriva duşmanilor creştinătăţii, i-am biruit şi i-am călcat în picioare şi pe toţi i-am trecut sub ascuţişul sabiei noastre; pentru care lucru lăudat să fie Domnul Dumnezeul nostru. Auzind despre aceasta, păgânul împărat al turcilor îşi puse în gând să-şi răzbune şi să vie, în luna lui mai, cu capul său şi cu toată puterea sa împotriva noastră şi să fiupue ţara noastră, care e poarta creştinătăţii şi pe care Dumnezeu a ferit-o

30

până acum. Dar dacă această poartă va fi pierdută – Dumnezeu să ne ferească de aşa ceva – atunci toată creştinătatea va fi în mare primejdie. De aceea, ne rugăm de domniile voastre să ne trimiteţi pe căpitanii voştri împotriva duşmanilor creştinătăţii, până mai este vreme… Iar noi, din partea noastră, făgăduim, pe credinţa noastră creştinească şi cu jurământul domniei noastre, că vom sta în picioare şi

ne vom lupta până la moarte pentru legea creştinească. Aşa trebuie să faceţi şi voi, pe mare şi pe uscat, după ce, cu ajutorul lui Dumnezeu cel atotputernic, noi i-am tăiat mâna dreaptă”.

Greu de găsit printre documentele epocii mărturie mai clară a conştiinţei misiunii istorice şi a spiritului de Cruciadă, ca această scrisoare pe care principele român a adresat-o suveranilor Europei. Niciodată nu se va insista îndeajuns asupra conştiinţei cu care Ştefan lupta pentru toată Creştinătatea, considerând, pe drept, *că ţara românească era o poartă între lumi*: *cea barbară şi civilizaţia creştină* (Subl. editorilor): „dacă această poartă va fi pierdută… atunci toată creştinătatea va fi în mare primejdie”. În secolul următor, din nefericire, s-a împlinit prezicerea principelui român. Astăzi înţelegem mai bine că spiritul Cruciadelor era mort, chiar pe deplin mort, la sfârşitul secolului al XV-lea. Ştefan a aşteptat zadarnic să reînvie şi să refacă Imperiul Creştin din Orient. Scrisoarea trimisă suveranilor europeni n-a dat niciun rezultat pozitiv. Papa l-a felicitat pentru sârguinţa şi zelul său în apărarea credinţei creştine şi în a combate perfida sectă u turcilor” şi i-a dat titlu de „atlet al lui Christos”, dar s-a scuzat că nu poate trimite bani până în anul următor, „din cauza sarcinilor care, pe moment, apăsau asupra lui”. Şi ceea ce i, s-a trimis lui Ştefan din alte ţări a fost confiscal de regele Ungariei.

După răsunătoarea biruinţă a lui Ştefan şi după trecerea momentelor de bucurie generală, intrigile şi ambiţiile au început din nou să împartă lumea creştină. În vremea aceasta, de cealaltă parte timpul nu era irosit. Însuşi sultanul Mehmed al II-lea, în fruntea unei enorme mase de oameni, porni hotărât să termine cu îndrăzneţul principe care avusese curajul să-l înfrunte. Do dată aceasta, expediţia a început prin asediul a două fortăreţe navale: Chilia şi Cetatea Albă, care dominau coastele Mării Negre şi pentru a căror păstrare a curs, de-a lungul secolelor, atâta sânge românesc. Turcii au asediat *zadarnic* fortăreţele, fără să reuşească a le cuceri. Imediat s-au hotărât să intre în ţară. Totul în cale era doar cenuşă şi ruine. Înaintau printr-o ţară pustiită, goală, ostilă. Ştefan avea doar

31

O oaste de ţărani şi chiar şi dintre aceştia a trebuit să lase o parte la vatră, pentru că tătarii invadează ţara prin Est şi era necesar să-şi apere pământurile. Cu o armată de numai 10.000 de oameni, Ştefan a aşteptat armata turcească la Valea Albă, aproape de munţi. La

25 iulie 1476 a atacat pe neaşteptate, sperând să provoace panică printre duşmani, dar turcii şi-au revenit repede şi au contraatacat, respingând trupele române spre păduri. Partida era pierdută dinainte, iar rezistenţa crâncenă a cavalerilor lui Ştefan nu făcea decât să mărească pierderile. Principele s-a refugiat în munţi cu câteva pâlcuri mici.

Sultanul avea drumul liber până la Suceava, capitala Moldovei. Oraşul a fost cucerit şi incendiat, dar fortăreaţa a rezistat atacului. La fel s-a întâmplat cu încă două porturi moldovene, Hotin şi Neamţ, care au rezistat celor mai furioase atacuri.

În acest timp, Ştefan rătăcea prin munţi, încercând să-şi adune din nou forţele. În scurt timp armatele turceşti se văd din nou hărţuite, proviziile lor sunt distruse, aşa încât foamea se face simţită; ciuma începe apoi să decimeze trupele invadatoare. Fără a reuşi să domine rezistenţa moldovenilor, Meh-med dă ordin de retragere. Atunci ţăranii şi cavalerii lui Ştefan au început să urmărească acea masă istovită şi decimată, ajungând până la graniţă. Formidabila armată a lui Mehmed al II-lea, cuceritorul Constantinopolului, era doar o umbră din ceea ce fusese Ştefan şi-a menţinut tronul, iar Moldova, fortăreţele şi autonomia.

Dar experienţa a fost dură şi decisivă. Ştefan a înţeles că spiritul Cruciadelor dispăruse complet. Într-adevăr, puterile «europene au început să ducă tratative cu adversarul Creştinătăţii, în 1476, regele Cazimir al Poloniei încheie o înţelegere cu Sultanul; veneţienii fac pace în 1479; Ungaria semnează în 1483 un Tratat de neagresiune pe cinci ani cu turcii Zadarnic Ştefan scria în 1478 Dogelui Veneţiei, amintindu-i că promisiunile pe care acesta i le făcuse nu se împliniseră „pentru că principii creştini se luptau între ei în loc să se unească contra necredincioşilor”. În zadar îi amintea că, „datorită lui, mulţi creştini trăiau în pace de patru ani”; că cele două porturi fortificate, Chilia şi Cetatea-Albă, erau cele două intrări, deschise încă, pentru naţiunile creştine la Marea Neagră, două porturi datorită cărora „Moldova era un bastion pentru Ungaria şi pentru Polonia”. În zadar scria cu disperare.

„Şi dacă Dumnezeu va vrea ca eu să nu fiu ajutat se vor întâmpla două lucruri ori se va pierde această ţară, ori voi

, 32

fi silit să mă supun paginilor… Şi la acest lucru nu mă voi

resemna niciodată. Aş prefera să mor de o sută de mii de ori. În Domnia Voastră îmi pun toată nădejdea mea”.

În 1484, Sultanul Baiazid, succesorul lui Mehmed al II-lea avea drum deschis contra lui Ştefan. A asediat cele două fortăreţe navale, singurele puncte puternice pe care le avea Creştinătatea la Marea Neagră şi a reuşit să le cucerească. Pierderea lor a fost teribilă pentru principele moldovean. Pentru a găsi un aliat, a consimţit să se umilească în faţa Regelui Poloniei. Dar în 1486 era din nou singur, deşi încă o dată biruitor, la Şcheia A fost ultima victorie contra turcilor. Polonezii, în loc să-i ajute, au semnat un tratat de pace cu Sultanul, la Kolomea, în anul 1489. Trei ani mai târziu, curajosul „atlet al lui Christos”, pierzându-şi fortăreţele navale, a fost nevoit să plătească un tribut Sultanului.

În restul vieţii sale, Ştefan a încercat să întărească ţara la hotarele cu vecinii săi creştini. Avea în Transilvania două mici teritorii, Ciceul şi Cetatea de Baltă. După un război victorios contra Poloniei, care a început cu atacul noului rege polonez Ioan-Albert, Ştefan a cucerit o provincie la Nordul Moldovei, Pocuţia. Dar, dezamăgit în dorinţa sa – Cruciada contra necredinciosului – viaţa acestui mare principe creştin se apropia de sfârşit. I s-a deschis o rană veche, pe care zadarnic i-o ardea un medic veneţian cu fierul roşu. Ştefan a murit în 1504, la 70 de ani. L-a plâns ţara întreagă, ca şi cum ar fi înţeles că dispărea cel mai bun principe al ei.

MIHAI VITEAZUL ŞI UNIREA TUTUROR PRINCIPATELOR ROMANE

După douăzeci de ani de la moartea lui Ştefan cel Mare, a început să fie înţeles rolul ţărilor române în apărarea Creştinătăţii Occidentale din Europa. Într-adevăr, turcii, după ce au supus bastionul român, se pregăteau să atace Ungaria şi Europa centrală Ultimul rege ungur, Ludovic al II-lea, a făcut eforturi disperate pentru a-şi salva ţara, slăbită de abuzurile claselor privilegiate. A căutat sprijinul regelui Poloniei, amintind cu tristeţe forţa Moldovei, „fortăreaţă şi zid de apărare a Ungariei şi a Poloniei” (*Terre ilia velut propugnaculum et antemurale tain regni Ungariae quam Polonie*). Întotdeauna printre românii din Transilvania regele îşi găsea cei mai viteji conducători militari. Nobilii români Fiatu şi Racoviţă au primit pământuri ca recompensă pentru curajul lor (1519). În

1521, peste teritoriul Severin stăpânea românul Nkoaae Garlisle. Ion Drag, mort eroic în bătălia de la Mochics, era al doilea nobil al regatului, cel care urma imediat după Palatino.

Dar apărarea Europei centrale nu se putea improviza. Adevăratele fortăreţe, Ţările Române, erau deja pierdute. La Mochăcs, în 1526, Sultanul Soliman Magnificul a distrus nu numai armata, ci şi Statul ungar. Regele şi floarea aristocraţiei şi-au găsit moartea în acea sângeroasă şi decisivă luptă. Regatul ungar a încetat să mai existe, fiind divizat în trei părţi: partea de vest a luat-o Ferdinand, fratele lui Carol al V-lea; Ungaria propriu-zisă cu capitala sa Buda a devenit posesiune turcească (paşalâc); Transilvania s-a transformat în principat tributar Porţii, iar conducătorii săi trebuiau să fie confirmaţi de Sultan.

Cele trei ţâri române – Moldova, Muntenia şi Transilvania – se aflau atunci în aceeaşi situaţie: tributare Porţii, dar îşi păstrau măcar libertatea de organizare. Această organizare politică putea duce cu timpul la unirea celor trei ţări, lucru de care se temea Soliman (*omnia haec regna în unnum coirent*) şi de aceea menţinea puternice garnizoane la graniţă. În felul acesta, blocul român începea să fie recunoscut ca forţă politică. Abia atunci suveranii Europei şi-au amintit de originea latină a acestui popor. Ferdinand Olahus (Valachus): „… Acestea sunt cele mai vestite rase, printre care şi aceea a înaintaşilor tăi românii. Toţi ştiu că rudele tale descind din romani, stăpânii lumii, de aceea se numesc români. Cei din ne unul tău se disting prin curajul lor, şi printre ei au fost căpitani vestiţi ca Ion Corvin de Hunedoara şi regele Mateiaş”.

Aceşti căpitani au continuat să apară în istoria română a secolului al XVI-lea. În Moldova, un nepot *al* lui Ştefan cel Mare, Ştefăniţă (1517 – 1527), i-a învins de câteva ori pe turci. Alt principe, Petru Rareş (1527 – 1538; 1541), fiu nelegitim al lui Ştefan, a avut un conflict armat cu Soliman. Dar mai ales Ioan Vodă cel Viteaz (1527 – 74), care a trecut ca un fulger prin istoria Moldovei şi a devenit celebru prin geniul militar şi prin curajul său extraordinar, a fost cel care s-a gândit în mod serios să termine cu supremaţia turcească. Victoriile sale, dacă avem în vedere numărul redus al trupelor, par de necrezut. A nimicit de mai multe ori armate întregi şi niciodată nu a fost înfrânt. Victimă a unei trădări, a murit în mod tra «-gic, aşa cum avea să moară, câţiva ani mai târziu, unul dintre cei mai mari principi români, Mihai

Viteazul.

34

Acest principe s-a urcat pe tronul Munteniei în 1593, într-un moment în care Europa părea să se pregătească din nou să-i respingă pe turci. Într-adevăr, împăratul Rudolf al II-lea, la îndemnul Papei şi sfătuit de iezuiţi, a creat Liga Anti-Isla-mică, cu ajutorul principatelor Moldovei şi Transilvaniei. Mihai a aderat din toată inima la această politică antimusulmană, a refuzat să plătească impozit Constantinopolului şi, în 1594, a obţinut primele victorii contra turcilor. După un an a doborât o armată considerabilă la Călugăreni. Această victorie i-a adus mare faimă în toată lumea creştină şi i-a atras stima împăratului Rudolf al II-lea. Câţiva ani mai târziu, ţara sa se bucura de libertate deplină. Dar în 1599 principele Transilvaniei Sigis-mund Báthory a renunţat la tron în favoarea fratelui său Andrei, care era în strânsă legătură cu Polonia şi voia, la îndemnul acesteia, să încheie pace cu Sultanul. De aceea Mihai era ameninţat să rămână încercuit. Dar viteazul principe, văzând pericolul, a cerut permisiunea împăratului, a traversat Carpaţii, a înfrânt armata lui Báthory la Şelimbăr (1599) şi s-a proclamat voievod al Transilvaniei. Şi, pentru că în Moldova tocmai se urcase pe tron un principe care era de acord să plătească tribut turcilor şi era influenţat de politica polonezilor, ce nu aderau la Cruciadă, Mihai a intrat cu trupele sale în ţara vecină, a ocupat-o fără luptă şi l-a expulzat pe principe. În 1600, Mihai Viteazul era şeful politic al întregului popor român, care, de la începutul istoriei moderne, fusese divizat în trei principate. „Transilvania, marea pasiune a vieţii mele”, scria Mihai Viteazul…

El înţelese că, pentru a realiza misiunea sa istorică, naţiunea română trebuia să fie unită într-un Stat unic. Numai acest Stat putea constitui un obstacol definitiv contra atacului musulman. „Tot ceea ce am făcut a fost pentru credinţa creştină – scria Mihai – văzând ce sufereau mereu bieţii creştini. Am început să ridic cu mare greutate această sărmană ţară, care este a mea, pentru a face din ea un *scut* pentru întreaga lume creştină”. Ideea misiunii istorice a României ca fortăreaţă a Occidentului creştin a fost mereu latentă în conştiinţa tuturor marilor principi români. Dar a fost nevoie de secole pentru ca lumea să înţeleagă necesitatea istorică a unităţii Principatelor Române, fără de care nu se poate edifica nimic durabil, atât în Europa centrală, cât şi în cea orientală.

Mihai a fost asasinat, prin trădare, în 1601, de un general austriac şi astfel unirea românilor a fost din nou amânată.

35

Dar Istoria se răzbună. Douăzeci de ani după moartea lui Ştefan cel Mare, turcii distrungeau regatul ungur, iar Buda devenea paşalâc. Optzeci de ani după moartea lui Mihai Viteazul, turcii au asediat Viena (1683). Numai atunci a fost înţeles rolul desfăşurat de românii care au provocat lovituri teribile invadatorului, care au împiedicat câteva secole marşul victorios către inima Europei, care niciodată nu şi-au precupeţit sângele şi au dat totul pentru salvarea credinţei creştine şi a civilizaţiei occidentale.

PREGĂTIREA PERIOADEI MODERNE

Secolul al XVII-lea a marcat o epocă strălucită în istoria culturii româneşti. O amplă renaştere artistică a avut loc, care a culminat cu aşa numitul stil „al lui Brâncoveanu”. De mai multe ori pe tronul ţării au urcat principi plini de calităţi politice şi morale, ca de exemplu Matei Basarab (1635 – 54), Vasile Lupu (1634 – 53), Şerban Cantacuzino (1668 – 1714). Acesta din urmă a fost vestit datorită reformelor sale culturale şi administrative. Brâncoveanu era, de altfel, un creştin fidel. A murit decapitat la Constantinopol, după asasinarea celor patru fii ai săi, săvârşită sub ochii lui, pentru faptul că a refuzat să-şi trădeze credinţa şi patria.

În acea vreme altă forţă politică îşi făcea apariţia în Istorie: ruşii. În disputa dintre ruşi şi moscoviţi, românii au trecut de partea creştinilor. Colosul musulman era, de altfel, în declin. Contraofensiva puterilor occidentale era în marş: în J686 Buda a fost cucerită; după pacea de la Karlowitz, austriecii au cucerit Ungaria şi Transilvania. Sub guvernul lui Petru cel Mare, ruşii au încercat să se apropie de Dunăre, dar au fost respinşi. Şi, deoarece principele român de atunci, Dimitrie Cantemir (1710 – 1711) a fost de partea ruşilor, turcii ziu au mai avut încredere în voievozii autohtoni, aleşi de poporul însuşi şi au decis să trimită principi străini. Majoritatea lor erau greci, deşi au mai domnit şi câţiva români. Este vorba de perioada tristă a Fanarioţilor, care a durat un secol. Tristă nu numai pentru faptul că principii erau numiţi direct de Constantinopol (unii s-au dovedit admirabili guvernatori), ci pentru că prezenţa lor contribuia la decăderea vechilor virtuţi româneştii cu timpul armata a încetat să mai constituie o forţă naţională. Aristocraţia şi-a schimbat funcţia socială: în loc să fie, ca

înainte, proprietară de pământ, a devenit o clasă de slujbaşi legată de curtea principelui.

36

Tot în acest timp România pierde, pentru prima dată în istoria sa, teritorii pe care ştiuse de-a lungul istoriei să le apere. În 1775 austriecii au cumpărat de la turci, obosiţi deja, o parte a Moldovei, pe care ei au numit-o Bucovina (de la *bucov*, în ucraineană „mare pădure") pentru a face să se creadă că era vorba de o regiune autonomă. Zadarnic voievodul Grigore Ghica a protestat contra acestei răpiri. A fost ucis de turci (1777). De fapt, turcii nu mai erau capabili să apere teritoriile pe care le cuceriseră marii sultani de altă dată. În 1792 ruşii au ajuns la Nistru, graniţa orientală a Moldovei. Profitând de evidenta descompunere a Imperiului otoman şi pentru a realiza visul lui Petru cel Mare, au smuls turcilor jumătate din Moldova, numită de ei în mod abuziv Basarabia (1812). Acest furt nu a fost iertat şi nici uitat niciodată de români.

În Transilvania, în timpul acestui trist secol al XVIII-lea, românii s-au ridicat contra tiraniei oligarhiei maghiare, sperând ca împăratul Iosif al II-lea, spirit generos, să înţeleagă suferinţele lor (Transilvania era de un secol o provincie a Imperiului austriac). Este vorba de răscoala ţăranilor români sub conducerea celor trei viteji Horia, Cloşca şi Crişan (1784 – 85). Insurecţia a fost înăbuşită în sânge, iar conducătorii ei ucişi, după ce au fost torturaţi. Dar cu aceasta rezistenţa socială s-a întărit şi mai mult. Intelectualii românii din Transilvania au adresat împăratului un *Suplex libellus valachorum* (1791), ce-rând egalitate în drepturi. împăratul a considerat cererea justă şi aspiraţiile modeste, însă nobilii unguri au refuzat să renunţe la privilegiile lor. În ciuda tuturor acestor lucruri, românii din Transilvania au continuat lupta. Astfel, îşi trimiteau o parte din fii la Roma pentru a studia istoria română şi au început să publice opere în latină şi în limbile vii europene, demonstrându-şi drepturile.

REVOLUŢIILE ŞI RĂZBOAIELE PENTRU INDEPENDENŢA ŞI UNITATE

Punctul de maxim declin în istoria românilor a fost momentul răpirii teritoriilor Moldovei. De aici înainte începe renaşterea şi regenerarea. În 1821, Tudor Vladimirescu a dat semnalul răscoalei contra abuzurilor principilor fanarioţi şi, deşi a fost prins, prin trădare, de un conducător militar grec şi, apoi asasinat, sacrificiul său n-a fost

zadarnic. Drept urmare, Sultanii au renunţat la dreptul de a numi principi greci şi au

restabilit vechiul privilegiu al Moldovei şi Munteniei de a se guverna singure, alegând conducători români.

O generaţie mai târziu s-a făcut primul pas înspre unitatea românilor într-un singur Stat. Muntenia şi Moldova au ales acelaşi principe, Alexandru Cuza (24 ianuarie 1859), pentru o perioadă de şapte ani şi ambele ţări au devenit, în sfârşit, definitiv unite. Ţările vecine s-au arătat ostile acestei uniri, dar, de data aceasta, împrejurările le-au fost favorabile românilor. Principele Cuza a realizat în timpul domniei lui importante reforme sociale, care l-au făcut popular printre ţărani. Dar după trecerea celor şapte ani şi pentru a evita categoric ambiţiile unor familii domnitoare, care aduseseră atâta pagubă ţării cu luptele lor pentru cucerirea Tronului, s-a hotărât să se aleagă un principe dintr-o dinastie străină. Tronul a fost oferit la început contelui de Flandra, fratele regelui Belgiei, care l-a refuzat. Atunci alegerea a căzut pe principele Carol de Hohenzollern-Sigmaringen, care avea atunci 27 de ani şi a fost acceptat de poporul român printr-un plebiscit. Principele Carol a sosit la Bucureşti la 10 mai 1886, fiind primit cu mare entuziasm. Românii au intuit că, sub domnia sa, ţara va cunoaşte din nou libertatea şi gloria.

Într-adevăr, noul principe a profitat de toate împrejurările politice externe pentru a face să crească drepturile românilor. A început prin a întări armata naţională, a organizat „status”-ul politic al ţării, a refăcut instituţiile sociale, economice şi financiare. În 1877 izbucneşte un nou război ruso-turc, principele Carol declară independenţa totală a ţării. După înfrângerea ruşilor, dă ordin armatei sale să traverseze Dunărea. „Turcii au concentrat mari trupe la Plevna şi ne distrug”, telegrafiase comandantul armatei ruseşti, marele duce Nicolae, la 13 iulie 1877, cerând urgenta intervenţie a românilor. Dar numai după ce a obţinut conducerea supremă a trupelor româno-ruse, la Plevna, principele Carol intră în acţiune. Pievna a căzut în decembrie al aceluiaşi an şi, după două luni, turcii cereau pace. Lupta dintre turci şi români, care durase mai mult de cinci secole, se termină cu victoria acestora din urmă. După cucerirea independenţei ţărilor balcanice, în urma războiului din 1877, România a încetat să mai aibă frontiere cu vechiul ei adversar…

Domnia lui Carol I a fost cea mai lungă din Istoria României, deoarece a durat 49 de ani, până la 10 octombrie 1914. La 10 mai 1881 România a fost proclamată regat. În 1889, cum

38

regele Carol şi regina Isabela * (cunoscută mai mult cu numele ei de scriitoare Carmen Sylva) nu aveau fii de parte bărbătească, a fost ales moştenitor al Tronului principele Ferdinand, nepotul regelui. În timpul acestei lungi şi fecunde domnii, România a avut ocazia, pentru prima dată în Istorie, să-şi concentreze toate forţele într-o operă creatoare. În cincizeci de ani a devenit o ţară modernă, căutând să câştige timpul pierdut în nesfârşitele ei lupte.

Perioada când s-a realizat unirea tuturor provinciilor române într-un stat unic a fost sub domnia lui Ferdinand cel Credincios (1914 – 1927). Românii din Transilvania încercaseră în 1848, sub conducerea tribunului Avram Iancu, ultima lor revoluţie armată contra oligarhiei ungare, fără a obţine niciun rezultat. Când a izbucnit primul război mondial (1914 – 18), România a început să acţioneze pentru a-i salva pe românii din Transilvania. Armatele sale au traversat Carpaţii şi au fost primite cu flori peste tot. Dar graniţele româneşti constituiau îrontul european cel mai întins, exceptându-l pe cel al Rusiei (de trei ori mai mare decât frontul franco-german). Atacate de o mare masă germano-bulgară la Turtucaia pe Dunăre, forţele române au trebuit să se retragă, fără a înceta să lupte pe noi poziţii. O mare parte a ţării a fost ocupată. În ciuda acestui fapt, în 1917, românii au trecut la contraofensivă şi au obţinut strălucitele victorii de la Mărăşti şi Mărăşeşti (24 iulie şi 19 august 1917). Dar atunci s-a produs dezertarea trupelor ruseşti, contaminate de revoluţie! în octombrie, revoluţia a degenerat în comunistă şi o parte din forţele militare române au fost ocupate cu dezarmarea regimentelor bolşevice, care devastau ţara. După pacea de la Brest-Litowsk, trupele germane au ocupat Ucraina până la Odesa. România, atacată din toate părţile şi obligată să lupte, în acelaşi timp, cu regimentele ruseşti insurgente, a cerut armistiţiu.

România s-a văzut silită să suspende lupta, dar acest lucru a fost compensat de o veste bună: partea Moldovei luată de ruşi în 1812, Basarabia, s-a proclamat „Republică Moldovenească Independentă” (27 ianuarie 1918). Adunarea Naţională a tinerei republici a votat, la 10 aprilie 1918 unirea sa cu România. Această hotărâre a fost luată în

virtutea principiului enunţat de către revoluţionarii ruşi că toate popoarele vechiului Imperiu ţarist aveau dreptul să-şi decidă libere soarta. După câteva luni, când monarhia austro-ungară a intrat în descom

— Elizabeta. Eliade spaniolizează.

39

punere, românii din Bucovina şi din Transilvania au hotărât de asemenea „unirea necondiţionată şi perpetuă cu regatul României” (28 noiembrie şi 1 decembrie 1918, respectiv). În acest fel, după atâţia ani de suferinţe şi de deziluzii, poporul român şi-a împlinit destinul eroic, prevăzut de Ştefan cel Mare şi realizat pentru un scurt timp de Mihai Viteazul.

În 1919 a izbucnit în Ungaria revoluţia comunistă; este vorba de dictatura sângeroasă a lui Bela-Kun. Atacată de trupele acesteia, armata română a trecut Tisa la 24 iulie 1919 şi, după o luptă susţinută, i-a nimicit pe comunişti şi a intrat în Budapesta. Bela-Kun a fugit şi Ungaria a fost eliberată de sângeroasa lui dictatură. Era a doua oară când românii au înăbuşit o revoluţie comunistă în Europa centrală; prima dată revoluţia trupelor ruseşti pe teritoriul său; a doua, revoluţia bolşevică triumfătoare în Ungaria, care a ameninţat atât Austria cât şi Polonia, Cehoslovacia şi România.

Regele Ferdinand I cel Credincios a trăit ca să vadă realizat visul de secole al românilor; unirea tuturor într-un Stat unic; a murit însă înainte de a vedea această unitate modificată de împrejurările istorice. Sub domnia regelui Carol al II-lea, fiul lui Ferdinand (1930 – 40), România a primit *ultimatumul sovietelor* (27 iulie 1940), şi a acceptat arbitrajul de la Viena (30 august 1940), prin care ţara pierdea Basarabia, o parte din Bucovina şi jumătate din Transilvania. Patru milioane de români au rămas astfel despărţiţi de graniţele lor.

În primul an al domniei lui Mihai I, care a urcat pe tron în una din situaţiile cele mai dificile ale istoriei moderne a ţării sale (6 septembrie 1940), având ca şef de Stat pe mareşalul Antonescu, s-au câştigat teritoriile smulse de soviete. Aceste teritorii explică şi intervenţia armatei române în lupta contra U.R.S.S. Cucerirea acestei părţi din Moldova nu are numai o semnificaţie strict socială. Românii sunt într-adevăr păzitorii gurilor Dunării, chezăşii libertăţii internaţionale şi ai rolului european al acestui râu, pe drept numit „a opta mare a Europei”. Aşa cum au apărat, timp de secole, libertatea

Mării Negre şi gurile Dunării contra imperialismului otoman, românii de astăzi apără libertatea marelui râu contra imperialismului slav. Războiul contra sovietelor nu are numai semnificaţie spirituală de apărare a valorilor creştine şi europene contra misticii euro-asiatice, ci cuprinde şi un element geopolitic european: libertatea internaţională a cursului Dunării.

CAPITOLUL III
VIAŢA SPIRITUALA A ROMÂNILOR
CREŞTINISMUL

Cum să explici acest „miracol istoric" al supravieţuirii unui popor cu cultură şi limbă latină de-a lungul nenumăratelor invazii şi atacat de diverse naţiuni şi rase (fino-ugrice, ca ungurii, tătarii şi turcii; slave, ca bulgarii, sârbii, polonezii şi ruşii)? Mai multe motive explică această vitalitate incomparabilă. Primul dintre ele este dragostea poporului român pentru pământul său: înaintaşii lui n-au fost nomazi. Un popor care are rădăcini atât de adânci în pământul pe care-l locuieşte preferă să piară decât să-l abandoneze. Al doilea motiv se află în credinţa creştină a poporului român. Atacat fără încetare de barbari şi de necredincioşi, forţele românilor n-au slăbit pentru că luptau şi pentru religia lor. În limba română „creştin" înseamnă „român". Primele sale instituţii politice şi administrative s-au născut în biserică. Credinţa creştină a constituit întotdeauna pentru români punctul de sprijin al existenţei lor morale şi fizice.

Trebuie consemnat şi rolul jucat de munţi şi păduri, adăpostiri seculare în faţa invadatorilor. În afară de aceasta, structura rurală a societăţii româneşti îndura mai uşor ca altele distrugeriile şi calamităţile. Datorită acestei structuri rurale, voievozii români au putut avea la dispoziţia lor o armată relativ numeroasă. De asemenea, nu trebuie uitat geniul militar al voievozilor, care realizau adevărate minuni numai cu câteva mii de oameni. De altfel, geniul politic al acestor principi a contribuit în mare măsură la menţinerea independenţei.

O viaţă atât de plină de primejdii şi o istorie atât de dramatică desigur că au imprimat caracteristici specifice şi profunde în sufletul poporului român. Există o mare diferenţă între un popor care a suferit mult fără să se descurajeze niciodată şi altul care a cunoscut nefericirea numai cu intermitenţe. Caracteristicile dominate ale sufletului românesc sunt bunătatea, toleranţa şi ospitalitatea. Cine a

suferit atât de mult din cauza intoleranţei şi cruzimii celorlalţi, se apără şi se purifică

41

prin cultivarea virtuţilor contrare. „Ţăranul român este omul cel mai tolerant din Europa”, scrie Lucien Romier (Le *carre-four des empires morts*, Paris, 1931, pag. 32). Sir Ernest Baker, rectorul King’s College-ului, numeşte „olandeză” toleranţa românilor. „Ceea ce m-a impresionat mai mult au fost bunătatea şi ospitalitatea românească”, scrie romancierul american Hans Carossa. „Ambele sunt proverbiale. Nu cunosc popor atât de ospitalier ca cel român”. Oamenii care s-au văzut siliţi de secole să rătăcească prin păduri şi să-şi vadă căminele şi câmpiile devastate, înţeleg mai bine ce valoare are ospitalitatea…

Nu poate fi înţeles nici sufletul românesc nici istoria poporului român fără a cunoaşte *creştinismul său*. Subliniez cuvântul intenţionat. Logosul este unul şi indivizibil, dar condiţia umană îl interpretează potrivit cu mijloacele sale, care sunt şi variabile. Corpul mistic al lui Christos este Biserica sa; dar şi Biserica aparţine Istoriei, care este mereu în trecere, care-şi schimbă fără încetare formele. Creştinismul secolului al IV le-a le-a nu este şi nici nu poate fi acelaşi cu cel al secolului al XV-lea sau al XX-lea. Creştinismul românilor nu poate fi identic cu al suedezilor sau cu al ruşilor. În afară de diferenţele dogmatice, dacă există, intervine moştenirea unei tradiţii şi experienţa unei istorii.

Daco-romanii au fost primii dintre popoarele din Nordul Dunării care s-a convertit la creştinism. S-au convertit – nu au fost botezaţi în virtutea unui ordin, nici forţaţi ca barbarii – după secolul al VII-lea. În *creştinismul său* se observă o dublă moştenire rasială şi culturală. Au păstrat de la geto-daci dispreţul faţă de moarte, credinţa în nemurirea sufletului, seninătatea în faţa suferinţei; de la romani au asimilat simţul ordinii şi ierarhiei, echilibrul spiritual şi lipsa de fanatism, într-adevăr, este uşor să identifici toate aceste trăsături în creştinismul românilor care nu sunt fanatici, nici nu se lasă târâţi de curentele întunecate ale unui misticism nebulos. Fiind ortodocşi, ca grecii şi ruşii, n-au cunoscut niciodată disputele teologice ale bizantinilor nici sectele mistice, derivate din haosul spasmodic al sufletului slav. Credinţa lor creştină s-a ferit deopotrivă de excesele cazuisticii abstracte şi de valul monstruos al ereziei „prea concrete” care prezintă adesea forme net rasputiene.

Ceea ce se evidenţiază studiind de aproape viaţa religioasă a românilor este *naturaleţea* credinţei lor creştine: *anima naturaliter christiana*. *O* credinţă care transfigurează Cosmosul fără a-l distruge, nici repudia. O viziune globală a Universu

lui care nu este pesimistă, pentru că binele va reuşi, în final, să triumfe asupra răului. Tot ceea ce trăieşte în Cosmos face parte din drama Mântuirii prin suferinţele lui Christos. În virtutea acestei jertfe, pomii rodesc, animalele-şi hrănesc puii, mama-şi leagănă copilul etc. Lumea întreagă ascultă de un singur principiu conducător: acela al ordinii şi armoniei (rânduiala). Datorită acestui principiu, cosmologic şi moral în acelaşi timp, Universul întreg se menţine în conexiune, tot ceea ce există demonstrează solidaritatea dintre toate nivelele realităţii. Acest principiu de ordine şi armonie nu este inerent lucrurilor, aparţine lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, este o manifestare externă a Logosului divin. Datorită credinţei lor în prezenţa permanentă a lui Dumnezeu în viaţă şi Istorie, românii nu au căzut niciodată în păcatul disperării de-a lungul tragicului lor destin. Mereu au avut speranţa că, în cele din urmă, Binele va triumfa asupra Răului.

CELE DOUĂ MITURI

ALE SPIRITUALITĂŢII ROMÂNEȘTI

În orice cultură există întotdeauna un mit central care o descoperă şi care se găseşte în toate marile sale creaţii. *Viaţa spirituală a românilor este dominată de două mituri care exprimă*, *cu o spontaneitate perfectă*, *viziunea lor spirituală asupra Universului şi evaluarea pe care ei o conferă existenţei*. (Subl. editorilor). Primul este legenda Meşterului Manole care, după tradiţie, a clădit minunata mănăstire Curtea de Argeş. După cum relatează legenda, tot ceea ce Manole şi meşterii săi construiau în timpul zilei, noaptea se dărâma. Pentru a rămâne în picioare, clădirea avea nevoie de un suflet şi acesta se putea obţine numai prin sacrificarea unei fiinţe umane. Când Manole şi meşterii lui au înţeles cauza caducităţii muncii lor, au hotărât să zidească de vie prima persoană care se va apropia în zori de locul unde lucrau. În zori, Manole vede de departe pe soţia sa cu copilaşul în braţe, venind să-i aducă prânzul. Manole îi cere lui Dumnezeu să trimită o furtună pentru ca soţia lui să se oprească din drum. Dar nici ploaia torenţială, trimisă de Dumnezeu la rugăciunea lui, n-a putut-o opri pe soţia predestinată. Însuşi Manole a fost nevoit

să-şi zidească soţia şi fiul, pentru a împlini jurământul şi ca minunata mănăstire să poată dăinui. Într-adevăr, din acea zi construcţia nu s-a mai dărâmat.

Această legendă nu este o creaţie a poporului român. Se găseşte în toate ţările din sud-estul european. Legenda este, în rezumat, formula mistică şi epică a unuia dintre ritualurile cele mai răspândite din lume: aşa-numitele „ritualuri ale construcţiei”, care implică şi credinţa că orice clădire, pentru a fi durabilă, trebuie să fie „însufleţită” de sacrificiul unei fiinţe vii, om sau animal. Dar legenda Meşterului Manole este, după folcloriști, cea mai completă şi cea mai bogată în semnificaţie spirituală. Inspiraţia poetică populară a creat pe această temă o capodoperă care poate fi comparată cu cele mai frumoase exemple ale poeziei populare universale. *Ceea ce ne interesează este faptul că romanii au ales această temă mitică şi i-au dat o exprimare artistică şi morală fără egal. Şi au ales-o pentru că sufletul românesc se recunoaşte în mitul sacrificiului suprem, care face să dureze o operă construită de mina mnului, fie o catedrală, o ţară sau o colibă*. (Subl. editorilor). Au cântat în versuri nenumărate sacrificiul Meşterului Manole pentru că au intuit că, astfel, îşi cântau propriul destin istoric, sacrificiul lor constant. Adeziunea românilor la această legendă este semnificativă prin ea însăşi; nimeni nu aplică întreg geniul poetic şi toate resursele spirituale ca să refacă un mit fără a dezvălui interesul său aprins, rezonanţa acestuia în sufletul colectiv.

Şi mai mult decât în legenda Meşterului Manole, românii s-au regăsit pe ei înşişi în splendida poezie populară *Miorița* (La corderita), din care se găsesc pretutindeni nenumărate versiuni. Este numită „poezie populară”; dar, ca toate marile creaţii ale geniului unui popor, ea descoperă afinităţi cu religia, cu morala, cu metafizica. Este istoria simplă şi tragică, a unui ciobănel, pe care o mioară îl anunţă de pericolul iminent de a fi ucis de doi tovarăşi invidioşi pe turmele lui şi care, în loc să fugă, acceptă moartea. Această atitudine de seninătate în faţa morţii, acest fel de a o defini ca pe o căsătorie mistică cu întregul, a găsit în Miorița un accent fără egal. Este o viziune originală a vieţii şi a morţii – aceasta fiind concepută ca o mireasă oferită lumii întregi – care nu se exprimă în termeni filosofici, ci în admirabilă formă lirică.

O *cultură, ca şi un individ, se descoperă nu numai prin felul său propriu de a valorifica viața, ci şi prin atitudinea sa în faţa morţii. Valoarea atribuită morţii are o importanţă considerabilă când este*

vorba să înţelegi o cultură sau un individ. (Subl. editorilor). Mioriţa este una dintre creaţiile populare cârd surprind cel mai. bine atitudinea sufletului românesc în

faţa morţii. Nu este considerată ca o dispariţie în neant, nici ca o pseudoexistenţă de larvă într-un subteran şi nici ca o existenţă chinuită între cer şi pământ, ci o căsătorie mistică, prin care omul este reintegrat Naturii. Nu trebuie să fugi în faţa morţii, cu atât mai puţin să te lamentezi când vine; ea este un act de proporţii cosmice care trebuie acceptat cu seninătate şi chiar cu oarecare bucurie, pentru că, datorită lui, individul se eliberează de limitele sale. Nu este vorba de o formă lirică a panteismului, chiar dacă Natura este prezentă în acest act de reintegrare. Pentru că Natura nu se identifică cu Dumnezeu, ci este considerată ca fiind o creaţiune a sa. Prin actul morţii, sufletul se reintegrează marii familii cosmice, opera Creatorului în totalitatea sa.

Multe alte opere populare accentuează şi completează această valorificare a morţii. Aceeaşi concepţie apare în poeziile lui Mihai Eminescu, unul dintre cei mai mari scriitori ai secolului al XIX-lea. O găsim în întreg folclorul poporului român şi în ceremoniile sale funerare. Este posibil să fie o concepţie moştenită de la înaintaşii geto-dacilor, sau poate fi o interpretare originală a creştinismului care, să nu uităm acest fapt, a dat o valoare pozitivă morţii. Subzistă faptul că românii îi conferă morţii o semnificaţie în acord cu concepţia creştină a existenţei, care, după cum am văzut, se bazează pe credinţa într-o ordine cosmică stabilită de Dumnezeu şi în încrederea că la sfârşitul vremurilor Binele va învinge Răul.

Aceste două mituri – cel al Meşterului Manole şi cel al Mioriţei – sunt cu atât mai interesante cu cât românii nu pot fi numiţi la modul general „mistici”. Ei sunt un popor credincios, dar uman, natural, viguros, optimist, care desconsideră orice fel de frenezie şi orice exaltare bolnăvicioasă a aşa-numitului „miticism”. Bunul simţ este forma dominantă în viaţa spirituală a românilor.

CARACTERISTICILE FUNDAMENTALE ALE CULTURII ROMANE

Invaziile nesfârşite care au început în secolul al II-lea şi au durat până în secolul al XVIII-lea au impus condiţii specifice creaţiei culturale. În sculptură există legea „rezistenţei materialelor”: nu se poate sculpta la fel în lemn ca în marmură şi invers. În cazul românilor, se poate vorbi de alt tip de „rezistenţă”, care-şi impune legile activităţii

creaţiei culturale: este vorba de factorul *timp*. Nu poţi conta pe el, nu

poţi avea siguranţa că lucrurile vor dura; trebuie să crezi nu pentru eternitate, ci pentru moment. Numai întâmplarea a făcut ca unele dintre operele artistice ale românilor primitivi să reziste nenumăratelor jafuri şi incendii şi să se păstreze intacte până în zilele noastre.

Printre aceste opere primitive merita menţionate în primul rând mănăstirile româneşti Sueeviţa, Cozia (construite în timpul lui Mircea cel Bătrân). Putna (Ştefan cel Mare), Curtea de Argeş (Basarab) etc. Din monumentele construite înaintea secolului al XIV-lea au rămas doar ruine şi fragmente. Cea mai mare parte a bisericilor din sate şi târguri se construiau din piatră şi puţine au putut rezista invaziilor. Cele care s-au păstrat trezesc admiraţia vizitatorilor prin simplitate şi supleţe. Mănăstirile româneşti se disting prin stilul propriu, sinteză reuşită între stilul bizantin şi gotic. O inovaţie specifică este prezenţa frescelor pe pereţii exteriori ai mănăstirilor. Aceste fresce dau un suflu de viaţă extraordinară monumentelor religioase, o „animaţie" fără egal; există o armonie între culorile vi-i ale pădurilor şi grădinilor şi nuanţele solemne ale vechilor picturi. În epoca lui Brâncoveanu a început să apară în România un nou stil arhitectonic. Bisericile şi palatele au căpătat proporţii mai modeste. Descoperi în aceste opere influenţe occidentale, iar podoabele sunt inspirate cu exuberanţă din lumea vegetală.

Deoarece invadatorii l-au împiedicat să creeze în piatră, poporul român a creat în lemn, în argint şi în ţesături, eu toată forţa de care era capabil. Geniul său artistic a găsit infinite posibilităţi de manifestare în artele minore. Imaginile, broderiile, argintăria, lucrările în metal făcute de români sunt considerate printre cele mai bune de acest fel. Acest geniu artistic înnăscut în popor se manifestă chiar şi în cele mai mici detalii ale vieţii cotidiene. Veşmintele, uneltele, decorarea casei săteşti, scoarţele, ornamentaţia stâlpilor şi grinzilor, totul este creat cu un talent inimitabil, expresie a unei puternice personalităţi şi a unei imaginaţii fără limite. Tezaurul artistic al poporului român este un lucru viu: ţăranul se sileşte să înfrumuseţeze şi să facă tot mai armonios mediul în care trăieşte, transformând în operă de artă tot ceea ce atinge, mişcat de o pură necesitate interioară, de o exigenţă a instinctului său.

Ceea ce atrage cel mai mult atenţia este gustul perfect în combinarea culorilor, în armonizarea tonalităţilor, inspi

46

rându-se, pentru crearea motivelor ornamentale fie din lumea geometrică, fie din lumea vegetală şi animală. Arta populară românească se distinge, efectiv, prin simţul înnăscut al culorilor. Este suficient să vezi scoarţele, hainele, ceramica, imaginile pictate pe sticlă şi chiar „ouăle de Paşti", desenate şi colorate, pentru a înţelege că „simţul culorii" este nota dominantă în arta românească. În afară de acesta, izvorul inspiraţiei este inepuizabil pentru că motivele nu se termină niciodată. După cum am spus înainte, desenele geometrice coexistă cu motivele luate din natură (flori, frunze, păsări), dar transformate printr-o stilizare proprie poporului român. Nu există opere în serie: fiecare obiect are individualitatea sa. Nicio scoarţă nu se aseamănă cu alta; chiar atunci când aparţin aceluiaşi stil este greu să le confunzi. La fel se întâmplă şi cu costumele naţionale: nu există două costume identice.

Acest izvor de inspiraţie, această infinită varietate de motive se pot observa şi în alte sectoare ale artei populare româneşti; de exemplu în muzică şi poezie. Într-adevăr, abundeţa versurilor surprinde atât pe muzicografi cât şi pe folcloriştii străini. Adesea într-un dans întâlnim zece variante ale aceleiaşi teme muzicale sau poetice. Producţiile populare româneşti nu sunt stereotipe. Creaţia continuă, adică opera, odată creată, nu se desparte de izvorul de inspiraţie, nu se „fixează", niciodată nu este destul de perfectă. Putem descoperi în această modalitate a creaţiei populare româneşti un sens mai profund, o semnificaţie bogată în valori metafizice: fiinţa umană niciodată nu poate crea o operă perfectă deoarece perfecţiunea aparţine numai lui Dumnezeu; în consecinţă, fiecare trebuie să *continue* creaţia celuilalt, *pentru că opera de artă nu este „un Iwcru mort", un simplu obiect inert, ci un organism care trebuie să se alimenteze fără încetare din geniul fiinţelor umane* (Subl. editorilor).

M-am referit la poezia populară românească vorbind de *Miorița* şi de *Legenda Meșterului Manole*. Este imposibil să tratezi această problemă în câteva rânduri, pentru că, după cum spun specialiştii, acest tezaur poetic este incomparabil, nu numai prin valoarea sa literară, ci şi prin bogăţia de motive şi variante, prin valorile sale simbolice. Și aceasta prin faptul că o poezie populară de adevărată

valoare nu este niciodată numai „poezie”, ci este, în acelaşi timp, o va

lorificare globală a existenţei. Un frumos text popular ne vorbeşte despre ceea ce poporul care l-a conceput gândeşte despre Viaţă şi Moarte, despre Dumnezeu şi Lume, despre Bine şi Rău.

Printre români, poezia obişnuieşte să fie acompaniată de muzică, poemele „se cântă”. Există multe texte şi nenumărate variante muzicale ale cântecului numit *doina*, dar stilul este mereu acelaşi şi mereu se distinge o doină dintre o sută de alte melodii. Este un cântec lent, melancolic, uneori de-o tristeţe dureroasă.

Desigur, nu este singura temă muzicală românească, nici cea mai răspândită. O cităm din cauzs popularităţii de care se bucură *doina* în străinătate. Nu se poate vorbi de poezie populară românească fără a vorbi de *dor*, „saudade” al românilor. Este un sentiment complex, greu de analizat în câteva rânduri (Cf. articolului nostru *„Dor” a saudade romena*, în ziarul „Accao”, 31 decembrie 1942). Acest cuvânt serveşte deopotrivă pentru a exprima melancolia de a fi departe de ai tăi, nostalgia după vremurile fericite care au trecut, ca şi dorinţa puternică pentru cineva sau ceva drag. Dorul se regăseşte atât în versurile cele mai melancolice, cât şi în cele mai pătimaşe.

În rezumat, cultura populară românească este una dintre cele mai organice şi substanţiale cunoscute în Europa. Şi este uşor de înţeles de ce dacă ne gândim că poporul român se compune în marea lui majoritate din ţărani (80 la sută dintre locuitorii lui) şi că a păstrat până acum o civilizaţie rurală arhaică, dispărută astăzi la ţările cu o structură urbană avansată. Arhaismul acestei civilizaţii se explică prin continuitatea de rasă şi de teritoriu care exista între geto-daci şi romani. În Nordul «Transilvaniei, în special se păstrează tradiţii folclorice care se explică Bumai prin protoistoria geto-dacilor (de exemplu, ceremoniile referitoare la mandragoră: cf. studiul nostru: *Le culte de la mandragore* en *Roumanie*, „Zalmoxis” I, 1938, pag. 209 – 225).

Civilizaţia populară românească este una dintre cele mai bine păstrate şi, în acelaşi timp, dintre cele mai bogate din Europa. Este uşor de înţeles, că o asemenea civilizaţie a putut crea monumente artistice atât de perfecte şi o poezie extraordinar de vastă şi elaborată. Din acest tezaur s-au inspirat cei mai însemnaţi scriitori români: poezia lui Mihai Eminescu, proza savuroasă a lui Ion Creangă,

romanele

48

şi nuvelele lui Mihail Sadoveanu (pentru a cita numai trei scriitori ai secolului al XIX-lea şi al XX-lea) continuă arta populară. În virtutea acestei dependenţe-organice a celor mai mari scriitori români, de izvorul comun din care s-au născut şi operele de artă populară, nu există discontinuitate între limba vulgară şi limba cultă. Mai mult încă, în timp ce dintre toţi autorii culţi ai altor literaturi europene numai La Foniaine şi, poate, Cervantes sunt înţeleşi şi apreciaţi de orice ţăran din ţara respectivă, majoritatea autorilor clasici români sunt autorii favoriţi ai oamenilor de la sate. Un Goethe sau un Schiller sunt greu accesibili, în principalele lor opere, pentru un ţăran german; la fel se întâmplă cu Dante sau Petrarca pentru ţăranii italieni; cu Montaigne, cu Racine sau Rabelais pentru populaţia rurală franceză; cu Shakespeare pentru englezi. În schimb, un scriitor ea Ion Creangă, cea mai mare parte a poeziilor lui Mihail Eminescu, toată opera lui Mihail Sadoveanu, presa istorică a lui Odobescu şi alţi autori clasici români sunt apreciaţi şi căutaţi de ţărani, chiar dacă ştiu să citească greu şi trebuie să le citească cineva cu voce tare. Acest fapt dovedeşte până la ce grad literatura română modernă îşi înfige rădăcinile în solul bogat al culturii populare.

PERSONALITĂŢI MARCANTE ALE CULTURII ROMÂNEŞTI

Am arătat la începutul acestui studiu că popoarele care locuiesc din preistorie până în perioada contemporană pe teritoriul vechii Dacii au suferit alternativ influenţa Orientului şi Occidentului. După influenţa greacă din primele secole în de H. Pentru a nu menţiona celelalte influenţe ale preistoriei şi protoistoriei), urmează influenţa occidentală, datorată cuceririi lui Traian; invaziile barbare au rupt relaţiile culturale cu Occidentul şi Dacia se întoarce către Bizanţ, o Romă elenizată şi, la urma urmei, orientalizată. În fine, secolul al XII-lea marchează orientarea culturii române către Occident. Astfel, personalităţi ca marele istoric Mi-ron Costin descoperă latinitatea şi Occidentul cu ajutorul umanismului polonjez; cronicarul Constantin Cantacuzino, cunoaşte direct Occidentul în Italia; marele Dimitrie Cantemir, omul universal, este ales membru al Academiei din Berlin şi întreţine corespondenţă cu cei mai mari înţelepţi

49

8 – Meşterul Manole şi filosofi ai epocii. În secolul turnător

continuă influenţa occidentală, fie prin intermediul şcolilor fanariote, fie direct, la începutul secolului al XIX-lea, când apare în Transilvania curentul cunoscut sub numele de „Şcoala ardeleană”, careţi propunea, printre alte obiective, să elimine din limba română toate cuvintele de origine slavă. De atunci încoace cultura română a primit fără încetare influenţa occidentală, mai întotdeauna franceză, uneori italiană, iar în timpul generaţiei celei mai celebre – epoca lui Eminescu –, germană

Această alternanţă între Orient şi Occident a dat culturii româneşti culte (o vom numi astfel pentru a o deosebi de cultura populară) o caracteristică absolut personală, greu de confundat. Este necesar să adăugăm că prin *influenţă* înţelegem extinderea orizontului spiritual, o fertilizare a resurselor creatoare proprii şi niciodată *o copie* sau *imitaţia* unei valori străine. Niciodată nu s-a creat nimic cu o astfel de imitaţie, dimpotrivă, imitaţia a produs întotdeauna rezultate mediocre şi sterile pe care Istoria nu le păstrează. Cultura românească a cunoscut, desigur, ca oricare altă cultură, imitatori mediocri, care au copiat valorile la modă din Occident; dar, dacă ei au îndeplinit, poate, misiunea de a populariza ideile occidentale, nu au contribuit însă cu nimic la îmbogăţirea patrimoniului spiritual românesc şi, cu mult mai puţin, al celui european. Majoritatea creatorilor, după cum vom vedea, au asimilat o parte a culturii europene dar au creat cu propriile lor forţe.

Într-adevăr, cel mai mare geniu român, Mihail Eminescu, era în acelaşi timp, unul dintre oamenii cei mai culţi, un adevărat om universal. De la filosofie la lingvistică, de la economie politică la folclor şi la ocultism, pe toate le-a parcurs, avid de o ştiinţă enciclopedică şi profundă, în acelaşi timp. Şi totuşi creaţiile sale, păstrând adesea chiar şi forma poeziei populare, exprimă într-o formă desăvârşită geniul poporului român. Creaţiile lui Eminescu au câştigat un loc însemnat în istoria literaturii mondiale, tocmai pentru că nu erau o reluare a operei străine, ci pentru că aveau o notă originală şi inedită. Poemul lui Eminescu, *Luceafărul* – Steaua dimineţii –, considerat de critici una dintre cele mai frumoase creaţii din poezia europeană a secolului al XIX-lea, prezintă drama eternă a geniului care atinge nemurirea, dar niciodată nu poate cunoaşte norocul terestru; „acţiunea” acestui poem se desfăşoară parte într-un cadru

cosmic, parte într-un castel legendar românesc. Este scris

într-un minunat ritm popular, dar imposibil de imitat.

Eminescu, în capodopera sa *Luceafărul*, nu este numai un exemplu tipic al culturii româneşti culte; într-un anume sens este chiar definiţia acestei culturi. Într-adevăr, *ceea ce atrage atenţia în cultura românească este că cea mai mare parte a geniilor creatoare sunt oameni extrem de culţi şi, în acelaşi timp, buni patrioţi, mari iubitori ai patriei lor*. (Subl. editorilor) Am citat deja numele principelui Dimitrie Cantemir. A fost cel care a inaugurat această tradiţie a „omului universal" care subzistă şi, în acelaşi timp, foarte român, acuzat uneori de contemporanii săi că este „un naţionalist exaltat". Eminescu face parte dintre aceştia. Această personalitate, care traducea pe Kant şi citea Upani-şadele, a fost un profet naţionalist, adevăratul creator al naţionalismului politic român. Alt exemplu: Bogdan Petri-ceicu Haşdeu (1836 – 1907), omul cel mai înţelept al timpului său, profesor de limbi indo-europene la Universitatea din Bucureşti (ştia vreo douăzeci de limbi, printre care se aflau persana, turca, toate limbile slave etc.) şi care putea preda în acelaşi timp Economia Politică, Dreptul, Istoria şi Etnografia. Haşdeu era un scriitor care în operele sale teatrale, în poeziile sale, în povestirile sale istorice, în conferinţe şi articole politice manifesta o dragoste profundă pentru ţara şi poporul său, o adâncă cunoaştere a limbii populare, era un român din cap până-n picioare.

Trebuie să menţionăm de asemenea pe Alexandru Odobescu, profesor de Arheologie şi scriitor cu o cultură vastă; Vasile Pârvan, arheolog şi filosof, autorul unui foarte interesant sistem filosofic, care întruneşte calităţile universal împletite cu cel mai pur „românism". Merită o menţionare specială marele istoric şi poliglot Nicolae Iorga, autorul unei opere imense, care nu a lăsat niciun sector al ştiinţei umane fără a-l studia, continuator al naţionalismului lui Eminescu. Nicolae Iorga a fost, cu adevărat, un profet al românimii. Acest om ilustru, care citea în toate domeniile, care scria în şase sau şapte limbi şi citea în treizeci, a apărat cu pasiune valorile spirituale româneşti contra importatorilor din străinătate. Înţelegea că este necesar să *asimilezi* şi nu să *imiţi*.

Acest tip „eminescian", de om universal unit cu românul pur, este tipul dominant în cultura românească, dar nu

şi unicul. Au fost şi alţii a căror creaţie, ca şi a personalităţilor

deja amintite, a avut o structură tot atât de românească, fără a poseda o cultură la fel de universală. Vom menţiona pe primul dintre ei, pe Ion Creangă, autorul unui singur volum de proză, dar cu siguranţă cel mai citit scriitor din România. Creangă a fost învăţător, dar păstra ca nimeni altul tezaurul folcloric al satului său şi acesta îi alimentează şi îi însufleţeşte poveştile de neuitat şi încântătoarele amintiri din copilărie. Să nu-l uităm nici pe Mihail Sadovea –, nu, de o forţă epică şi de o fecunditate incomparabile, cel care a evocat toată istoria românilor în romanele şi nuvelele sale, care a reflectat în cărţile sale tot peisajul ţării; nici pe Liviu Rebreanu, cel mai mare romancier actual al României, autorul faimosului *Ion*, epopeea ţăranului din Transilvania, a ţăranului etern, sfâşiat între dragostea pentru pământ şi pasiune; nici pe Tudor Arghezi, cel mai mare poet contemporan al României, care a transfigurat limba română, îmbogăţind-o cu noi valori şi a cuprins în versurile lui toată tragi-comedia vieţii. Şi am putea continua citând încă măcar vreo zece nume de scriitori români moderni; dar este inutil să dăm liste de nume când nu putem vorbi în detaliu despre fiecare dintre ei. Foarte puţini scriitori din această categorie au devenit celebri dincolo de graniţele lor. Numai Panait Istrati, neuitatul rapsod al Dunării, al Bărăganului şi Carpaţilor, Liviu Rebreanu şi Mihail Sadoveanu au fost suficient de traduşi în alte limbi, cucerind astfel, un titlu la care aveau dreptul: acela de scriitor europeni. De asemenea, s-au tradus opere din mulţi poeţi şi romancieri români şi putem aştepta cu încredere rezultatele. Ceea ce nu trebuie uitat niciodată este *izvorul* permanent de inspiraţie al tuturor acestor creatori: tezaurul lingvistic şi artistic popular. Pentru că toţi au băut din spiritualitatea poporului român, din creştinismul lui, din filosofia vieţii, din atitudinea lui în faţa existenţei, unii conştient, alţii fără să o ştie. Dar şi aşa, continuitatea organică dintre tradiţie şi operele lor a fost evidentă.

[Los Rumanos Breviario historico. Madrid: Editorial Stylos (Publicaciones del Istituto Rumano de Cultura), 1943, trad. după originalul spaniol de Aurica Brădeanu].

CRONOLOGIE SUMARĂ

Cu vreo 2000 de ani în de H.

— Apariţia în islo Tie a geto-dacilor în Dacia.

Secolul al VI-lea în de H.

— Herodot scrie despre religia geto-dacilor.

335 ani în de H.

— Alexandru cel Mare traversează Dunărea în Dacia.

Anul 292 m de H.

— Regele Dromihetes distruge armata Regelui macedonean Lisimah.

Cu un secol în de H.

— Marele conducător dac Burebista. Anul 85 după H.

— Dacii, sub domnia lui Decebal, atacă pe romani şi ies biruitori.

101 – 102 după H.

— Primul război al lui Traian contra lui Decebal.

105 – 106 după H.

— Al doilea război al lui Traian. Decebal se sinucide, iar Dacia devine provincie romană.

Secolul al III-lea – *Dacia felix* este atacată de barbari.

271 – 274 – Aurelian retrage legiunile din Dacia.

315 – Monumentul Tropaeum *Trajani* din Dacia inferioară (Dobrogea) este restaurat de împărat.

328 – împăratul Constantin traversează Dunărea.

Secolul al IV-lea – Daco-romanii se creştinează.

375 – Invazia hunilor.

Secolul al VI-lea – Invazia longobarzilor şi avarilor.

580 – Apare numele România pe o inscripţie greacă din Sir-mium.

Secolul al VII-lea – Invazia slavilor.

895 – 906 – Invazia maghiarilor în Europa Centrală.

976 – Prima menţiune a valahilor sau românilor.

Sfârşitul secolului al XI-lea – *Blakumen* pe o inscripţie runică din Sjonhem…

Secolul al XII-lea – Valahii în *Cântecul lui Roland*.

1173 – 1193 – Principii români din Transilvania secolului al X-lea apar menţionaţi în *Gesta Hungarorum*.

1186 – Rebeliunea valahilor contra împăratului bizantin. Întemeierea Imperiului româno-bulgar.

1222 – Terra Blacorum în Transilvania.

1241 – Mare invazie tătară în Europa Centrală.

1247 – Principele român Litovoi şi Seneslau în Oltenia.

1308 – Prima menţiune a Principatului Munteniei (Valahia) în Cronical ui Otokar din Siria.

1324 – Prima menţiune a lui Basarab, creatorul dinastiei Munteniei.

1352 – întemeierea celui de al doilea principat român (Moldova).

53

1386 – 1418 – Mircea cel Bătrân.

1389 – Prima bătălie a lui Mircea contra turcilor.

1400 – 1432 – Alexandru cel Bun.

1442 – Ion Corvin de Hunedoara, mare voievod, al Transilvaniei, îi învinge pe turci.

1456 – 1462 – Vlad Ţepeş.

1457 – 1504 – Ştefan cel Mare.

1474 – Marea victorie contra turcilor la Vaslui.

1527 – 1538 – Petru Rareş.

1593 – 1601 – Mihai Viteazul.

1600 – Unirea celor trei principate române – Muntenia, Moldova şi Transilvania – într-un singur stat.

1683 – Turcii asediază Viena.

1635 – 1654 – Matei Basarab domneşte în Muntenia.

1634 – 1635 – Vasile Lupu, în Moldova.

1678 – 1688 – Şerban Cantacuzino.

1688 – 1714 – Constantin Brâncoveanu.

1686 – Recucerirea Budei de austrieci.

1710 – 1711 – Dimitrie Cantemir.

1711 – Petru cel Mare este învins de turci la Stănileşti.

1775 – Austriecii cumpără de la turci o parte a Moldovei (Bucovina).

1784 – 1785 – Răscoala românilor din Transilvania (Horia, Cloşca, Crişan).

1791 – *Suplex libellus valachorum* al românilor din Transilvania.

1792 – Ruşii ajung, pentru prima dată în Istorie, la râul Nistru. 1821 – Ruşii smulg o parte a Moldovei (Basarabia).

1821 – Răscoala lui Tudor Vladimirescu.

1848 – Răscoala românilor din Transilvania (Avram Iancu).

24 ianuarie 1859 – Principele Alexandru Ioan Cuza este ales, în acelaşi timp, în Moldova şi în Muntenia.

10 mai 1866 – Principele Carol de Hohenzollern urcă pe tronul României.

31 iulie 1877 – Ruşii în situaţie dificilă la Plevna (Bulgaria) cer ajutor românilor.

Decembrie 1877 – Plevna cade, turcii cer pace. Independenţa totală a României.

10 mai 1881 – România devine regat.

10 octombrie 1914 – Moartea regelui Carol *t*.

1914 – 1927 – Regele Ferdinand.

1916 – 1917 – România în Marele Război.

24 ianuarie 1918 – Basarabia declară unirea ei cu România.

28 noiembrie 1918 – Bucovina declară şi ea unirea. 1 decembrie 1918 – Transilvania, de asemenea, declară unirea cu iRomânia.

1919 – Revoluţia comunistă a lui Bela. Kun în Ungaria este anihilată de trupele române.

1930 – 1940 – Domnia lui Carol al II-lea.

27 iunie 1940 – *Ultimatum* din partea Sovietelor, care iau în stăpânire, pentru a doua oară, Basarabia.

30 august 1940 – Arbitrajul de la Viena şi cedarea Transilvaniei de Nord Ungariei.

6 septembrie 1940 – Regele Mihai urcă pe tron.

28 iunie 1941 – România intră în război cu U.R. S.S. Vara lui 1941 – Recucerirea Basarabiei şi Bucovinei.

COMENTARII LA LEGEMDA

MEŞTERULUI MAWOLE

Prefaţă

Cartea de faţă apare cu o întârziere de cel puţin şase ani. Într-unul din cursurile de istoria şi filosofia religiunilor pe care le-am ţinut la Facultatea de Litere din Bucureşti (1936 – 1937), suplinind conferinţa de Metafizică a, profesorului Nae Ionescu, am avut prilejul să expun, în liniile lor mari, conţinutul şi rezultatele acestei cărţi. O versiune tehnică a acelor lecţiuni, cu tot aparatul ştiinţific necesar, a fost mai demult pregătită – sub titlul *Manole et les rites de construction* – pentru revista *Zalmoxis*: împrejurările, şi îndeosebi prelungita absenţă din ţară a editorului, au făcut ca volumele din *Zalmoxis* să apară la intervale tot mai neregulate, aşa încât, înainte de a publica versiunea tehnică *, am socotit că n-ar fi lipsit de interes să dau la lumină *Comentariile* de faţă.

Dificultatea pe care am avut-o de întâmpinat era, în primul rând, de ordin formal: pentru a le face accesibile unui număr cât mai mare

de cititori, *Comentariile* trebuiau ferite de schelăria erudită şi bibliografică, inevitabilă unui asemenea studiu; pe de altă parte, aparatul critic şi bibliografic nu putea fi pe de-a-ntregul sacrificat, pentru că niciodată n-am cerut cititorului să ne creadă pe cuvânt şi, mai ales, pentru că nu voiam să acordăm paginilor de faţă faima, nemeritată, a unui „esseu". Este de mult convingerea noastră că *o filo-sofie a culturilor populare* (Subl. editorilor) nu se poate clădi decât după o lungă şi disciplinată familiaritate cu documentele pe care folklorul, etnografia şi istoria religiunilor ni le pun la îndemână. Această familiaritate presupune ani de cercetări fără glorie, extenuante analize „verticale" ale unui singur sector, sau laborioase anchete „orizontale" pentru precizarea circulaţiei unui motiv – dar, între altele, ea are avantajul de a feri pe cercetător de orice generalizare pripită şi, mai ales, îl îmbogăţeşte cu o anumită putere de divinaţie, îngăduindu-i să

— Această „versiune" nu a apărut niciodată.

distingă ceea ce e arhaic şi permanent de ceea ce e secundar şi local în creaţiile folklorice.

Nu *faptele* ca atare sunt importante (pentru că aceste fapte sunt de cele mai multe ori convenabil adunate în enciclopedii, manuale şi bibliografii), ci *convieţuirea* cu ele timp îndelungat, cercetarea lor în universul mental care le-a dat naştere, înţelegerea lor înăuntrul întregului din care s-au desprins.

Evident, cât ar fi ea de indispensabilă, simpla adunare, clasificare şi interpretare a documentelor etnografice nu ne poate releva mare lucru privitor la spiritualitatea arhaică. E nevoie, înainte de toate, de o mulţumitoare cunoaştere a istoriei religiunilor şi a teoriei metafizice implicată în rituri, simboluri, cosmogonii şi mituri. Imensa majoritate a bibliografiei internaţionale, referitoare la folklor şi etnografie, e preţioasă în măsura în care cuprinde material autentic al spiritualităţii populare, dar lasă mult de dorit îndată ce încearcă să explice acest material prin desuete „legi", la modă pe timpul lui Tylor, Mannhardt sau Frazer. [Nu e locul aici să începem un examen critic al feluritelor metode de a interpreta documentele spiritualităţii arhaice. Fiecare din aceste metode au avut, la timpul lor, anumite merite. Dar aproape toate au urmărit mai degrabă istoria (exact sau inexact înţeleasă) unui document folkloric sau etnografic, decât descoperirea

sensului spiritual pe care l-a avut acest document, restaurarea consistenţei lui intime. În ultimul timp, reacţiunea împotriva acestor metode pozitiviste n-a întârziat să se facă simţită; un Olivier Leroy printre etnologi, un René Guénon şi J. Evola printre filosofi, un Ananda Coomaraswairry printre arheologi etc. Reacţiunea care a mers uneori până la a nega evidenţa istoriei şi a ignora în totalitatea lor rezultatele faptice dobândite de anchetatori.

Comentariile de faţă ar câştiga în interes dacă ar putea îi citite împreună cu unele din studiile noastre anterioare, îndeosebi *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, *Magic*, *Metallurgij and Alchemy*, *Ierburile de sub cruce*, *Notes sur le symbolisme aquatique* şi *Mitul Reintegrării*. Ele fac parte din aceeaşi „familie" de studii gândite, elaborate şi în parte definitiv redactate în anii 1935 – 38. Rezultatele dobândite în aceste cercetări au fost de mai multe ori amintite în paginile ce urmează şi e inutil să mai stăruim aici.

Ca şi atâtea alte studii tehnice şi filosofice, şi *Comentariile la Legenda Meşterului Manole* ar fi continuat să doarmă în sertare – căci „trăim cumplite vremi, de cumpănă mare

56

pământului nostru şi nouă". Dar am socotit că ele ar putea avea şi un alt folos în afară de cel curat teoretic care, în primul rând, ne-a preocupat. *Este vorba aici de o concepţie arhaică a morţii, pe care strămoşii noştri nu numai că au împărtăşit-o, dar au cântat-o atât de desăvârşit, încât te întrebi dacă nu cumva şi-au regăsit în ea toate năzuinţele şi toate jertfele*; *dacă nu cumva această valorificare a morţii rituale, singura moarte creatoare, nu e un mit central al spiritualităţii neamului românesc*. (Subl. editorilor). Cititorul va putea singur judeca în ce măsură această valorificare a morţii rituale este validată de documentele pe care le menţionăm în paginile ce urmează. Lui Constantin Noica îi datorez în bună parte apariţia acestei cărţi. Nu numai pentru că şi-a luat asupră-şi sarcina de a îngriji tipărirea ei, ci şi pentru faptul că multe pagini au fost scrise în primul rând cu gândul la nelămuririle şi obiecţiile lui.

M. E. *îi*

Lisabona, martie 19 i3

COMENTARII LA LEGENDA MEŞTERULUI MANOLE

1. Participaţie şi repetiţie

Poate că cea mai semnificativă deosebire între omul modern şi

omul arhaic constă în aceasta: pentru omul arhaic, un lucru sau un act nu are semnificaţie decât în măsura în care participă la un prototip, sau în măsura în care repetă un act primordial (bunăoară, Creaţia).

Bijuteriile sunt eficiente pentru că participă la anumite principii cosmice, adică la o realitate ultimă, metafizică. Fiecare piatră nestemată, fiecare metal nobil poartă în propria lui substanţă un principiu cosmic. Aurul e preţios pentru că e un metal solar; perlele aparţin lunii şi ca atare sunt strâns legate de simbolismul acvatic şi de emblemele fertilităţii. Omul culturilor tradiţionale poartă aproape de trupul lui – şi e întovărăşit de ele în mormânt – bucăţi de aur, jad şi perle pentru a-şi spori propria sa realitate în timpul vieţii şi a-şi asigura o soartă fericită postmortem. Perlele promovează virtuţile feminine: naşterea, fecunditatea. Valoarea lor se datorează arhetipului cosmic din care descind şi de la care se revendică: luna. Ele nu sunt nişte simple „obiecte", ci, într-un anumit sens, un microcosmos. Pentru că perla este o imagine a „lunii", dar este în acelaşi timp – prin simbolismul scoicii – şi o emblemă a „femeii". Un asemenea „obiect" capătă semnificaţie în măsura în care, rămânând în acelaşi timp el însuşi, exprimă sau reprezintă un principiu cosmic „Obiectul" e sporit prin nenumărate valenţe: este ideogramă simbol, emblemă» centru de energie cosmică, consubstanţialitate – toate acestea simultan sau succesiv. Dar, măcar printr-una din aceste valenţe, el participă necontenit la principiul de la care se revendică. Este suficient un contact direct pentru ca, prin el, omul să fie integrat într-un ritm sau într-o unitate cosmică. Perla infuzează femeia care o poartă cu energie lunară, dar face în acelaşi timp mai mult: o reintegrează unui uriaş circuit care are loc între nenumărate niveluri cosmice. Căci „luna", pentru culturile arhaice, înseamnă şi altceva decât astrul fizic; înseamnă un centru care subsumează, reprezintă sau controlea

ză apa, ploaia, fecunditatea, noaptea, moartea, latenţele, viaţa preformală, reînvierea etc. Este suficient contactul cu una din emblemele lunare mai proeminente (în cazul nostru, perla) pentru ca femeia să fie solidarizată acestor centre de energie cosmică şi integrată ritmului lor; ca ea să-şi găsească sporită feminitatea, asigurată fecunditatea; într-un cuvânt, să-şi realizeze în condiţii optime destinul său aici pe pământ şi să-şi construiască soarta postmortem. Pentru aceste virtuţi erau purtate perlele; valoarea lor estetică şi economică

s-a desprins mult mai târziu, când sensul metafizic primordial a început să fie uitat, datorită anumitor revoluţii care au avut loc în viaţa mentală a societăţilor europene. 1

Să amintim acum al doilea exemplu: de data aceasta, nu exemplul unui „obiect”, ci al unui „act”. E vorba de culegerea buruienilor bune de leac. Se ştie că nicio buruiană de ieac nu-şi păstrează virtuţile ei medicinale, dacă nu e culeasă cu un anumit ritual; bunăoară, la miezul nopţii, pe lună sau fără lună, făcându-se anumite gesturi, rostindu-se anumite cuvinte, oferindu-se daruri pământului de unde a fost smulsă etc, etc. De fapt, acest ritual nu este decât repetarea unui *act iniţial*, făcut de Hecate (în cazul vrăjitoarelor europene), repetat de Medeea etc. Vrăjitoarele imită ritualul primordial al zeiţei Hecate. Sub influenţa creştinismului, femeile culeg ierburile bune de leac spunând că le culeg de sub Crucea Mântuitorului, sau pentru a le duce Lui, să-şi vindece rănile. „Noi mergem… să culegem ierburi ca să le punem la rănile Mântuitorului”, stă scris într-un manuscris din sec. XIV. Se repetă, aşadar, un act iniţial – acela pe care l-au împlinit sfintele femei din jurul crucii. Chiar plantele culese, ca să fie bune de leac, trebuie să corespundă unui anumit prototip. Prin ritualul alegerii, ele îşi recapătă sensul şi funcţia pe care au avut-o „în acel timp”, *ab origo*, adică în momentul când au devenit ceea ce sunt, ierburi tămăduitoare. „Te salut, o iarbă sfântă… pe Muntele Calvarului te-ai aflat întâi”; sau: „Sfântă eşti tu, Brebenică… pentru că întâi pe Muntele Calvarului ai fost găsită”, spun două descântece anglo-saxone din sec. XIV2. După părerea noastră – aşa cum am încercat să arătăm în cartea *La Mandragore* – chiar ritualele culegerii anumitor plante vrăjitoreşti, de ex. mătrăguna, n-ar fi decât copia degradată a unui alt act iniţial: lupta eroului pentru dobândirea plantei vieţii, luptă care implică înfruntarea unui mare număr de primejdii (monstrul păzitor etc). Primejdiile care ameninţă pe cel care îndrăzneşte să smulgă mătrăguna n-ar fi decât imaginea de

59

gradată (căzută, adică, de la un nivel metafizic la unul magic şi medicinal) a pericolului întâmpinat de erou (Ghilgameş, He-rakles etc.) în căutarea plantei vieţii, a arborelui miraculos etc. Se ştie că orice *căutare* a unei valori absolute implică întâmpinarea unui nesfârşit număr de obstacole, fie că această „valoare absolută”, cum i-am spus, e formulată prin iarba sau arborele vieţii, potirul sfântului Graal etc. Dar

ne mulţumim, deocamdată, să constatăm că ritualul culegerii ierburilor bune de leac repetă actul iniţial al Medeei – Hecate sau actul care a avut loc *ab initio*, „în acel timp”, lângă crucea Mântuitorului.

Am putea aminti, ca un al treilea exemplu, actul generator, care este asimilat, în multe culturi arhaice, actului creaţiei cosmice. Sau desţelenirea arăturii, asimilată la rândul ei cu actul generator, deci cu modelul primordial: Creaţia. Sau călătoria – asimilată ceremoniilor de iniţiere, care la rândul lor nu sunt decât prefigurări ale morţii. Toate acestea alcătuiesc modele, arhetipuri, repetate de câte ori o cer împrejurările vieţii. Repetarea lor nu e un act silnic sau inutil; dimpotrivă, prin ele se sporeşte realitatea vieţii şi omul, ca atare, capătă un conţinut metafizic. Se imită un gest primordial sau se însuşeşte un obiect care participă la un prototip, pentru căf prin asemenea gesturi sau obiecte, omul rămâne în real şi creează în realitate. Continua reîntoarcere la actul originar, la ceea ce a fost *ab origo* garantează nu numai eficienţa acţiunii pe care omul o repetă pentru a miliarda oară, dar validează şi „normalitatea” ei; omul rămâne în „lege”, acţionează în conformitate cu normele cosmice (căci ce face el acum, a făcut „odată” Eroul, sau Soarele, sau Noaptea etc.) şi, totodată, îşi confirmă propria sa realitate Omul *este* om, în măsura în care se păstrează în nemijlocită comuniune cu principiile care susţin Firea întreagă.

Un alt exemplu ne va ajuta să înţelegem mai limpede cele ce vor urma. Când coloniştii scandinavi au luat în stăpânire Islanda, *landnăma*, şi au transformat-o dintr-o ţară pustie într-o regiune cultivată, ei n-au considerat această acţiune, nici ca lucru original, nici ca o lucrare profană, omenească. Pentru ei efortul pe care-l făceau nu era decât repetarea unui act primordial: transformarea haosului în cosmos prin actul divin al Creaţiei. Muncind pământul pustiu3, ei repetau de fapt munca zeilor care organizau haosul, dându-i formă şi norme. Ceva mai mult: o cucerire teritorială nu devine reală decât după (mai exact: prin) ritualul de luare în posesiune, care nu este decât o copie a aceluiaşi act primordial: creaţia

60

Lumii. În India vedică, un teritoriu era luat în posesiune în chip legal prin ridicarea unui altar dedicat lui Agni4. „Se cheamă că s-a aşezat (*avasyati*) când el construieşte *un garhaptya*, şi toţi cei care constituie altare ale focului, sunt aşezaţi (*avasitah*)”, spune *Satapatha*

Brahmana, VII, 1, 1, 1 – 4. Dar construirea unui altar al lui Agni nu este altceva decât imitarea microcosmica a Creaţiei. Iar orice sacrificiu este, la rândul lui, repetarea actului creaţiei, după cum afirmă lămurit textele indiene (de ex. *Sat. Br'ah.*, XIV, 1, 2, 26 etc).

Deci, o literare omenească nu are sens nici validitate decât în măsura în care repetă actul divin care a avut loc „odinioară", „în acele timpuri", *ad initium*, *agre* (cum stă scris în textele sanscrite). Nu există nimic real în afară de ceea ce a făcut divinitatea (fie că această divinitate este formulată simbolic, ritual sau oral, prin zei sau prin principii cosmologice etc). *Aşadar, pentru a trăi în chip real, omul nu are altceva de făcut decât să imite, de câte ori le cer împrejurările, gesturile divinităţii*. (Subl. editorilor) Să se observe că timpul este aproape întotdeauna suspendat în ritual, după cum el capătă o cu totul altă calitate în mit. Ritualul repetă un act iniţial, dar această acţiune se petrece, de fapt, în timpul „acela", originar. Timpul ritual este întotdeauna acelaşi: timpul când s-a săvârşit pentru prima oară ritualul. Brahmanii pretind că prin sacrificiile lor există Cosmosul şi că, dacă aceste sacrificii ar fi întrerupte, lumea întreagă s-ar reîntoarce în haosul primordial. Brahmanii, aşadar, nu *susţin lumea* prin ritualul sacrificiilor, ci o *fac*; sau mai bine zis: coincid ritual cu facerea lumii de către Zei, pentru că timpul în care se realizează un ritual este calitativ diferit de timpul profan, el nu curge, ci este întotdeauna acelaşi, fiecare act sacrificial petrecându-se în acelaşi „moment" al începutului. Cu alte cuvinte, şi fără a trăda câtuşi de puţin sensul acestor lucruri, s-ar putea spune că toate ritualele, de la începutul lumii şi până în clipa de faţă, coincid, ele nefiind decât *acelaşi* ritual, realizându-se în *acelaşi* timp sacru; repetarea lor este o iluzie datorită incongruenţei dintre timpul sacru şi timpul profan.

Aceeaşi axiomă stă la temelia teoriei ciclurilor cosmice şi istorice, aşa cum a fost elaborată de orientali: evenimentele care duc la stabilirea unei lumi noi sunt repetarea, pe o altă scară, a evenimentelor care au avut loc „odinioară", adică în clipa Creaţiei. Această teorie mistică a ciclului cosmic se regăseşte şi în fizica lui Aristotel, în „Marea Vară" şi „Marea Iarnă". Ca de obicei, înapoia unei teorii fizice arhaice se desci

61

frează o întreagă mitologie, care la rândul ei nu e decât dramatizarea unei axiome cosmologice… Marea Iarnă" se întâlneşte în

credinţele iraniene şi în „Iarna lui Fimbul” a mitologiilor nordice; ea reprezentând etapa finală a încheierii unui ciclu cosmico-istoric similar „marii disoluţii” cosmice (*mahapralaya*) indiene. Orice eveniment catastrofic se leagă, aşadar, de apocalipsul cosmic care, printr-o „mare disoluţie”, va reduce pluralitatea fragmentală a lumilor la unitatea primordială, la Haosul de dinainte de Creaţie. Orice „lume nouă”, care se creează în istorie, implică negreşit o etapă „haotică”, asemenea haosului premergător Creaţiei, şi o etapă „cosmizantă”, identică evenimentelor care au dus la facerea şi organizarea Lumii.

2. Folklor şi metafizică

Cât ar fi de sumare, consideraţiile de mai sus alcătuiesc o nimerită introducere în comentariul legendei Meşterului Mă-nole. Evident, în comentariul pe care ne-am propus să-l scriem, iar. nu în studiul genetic sau artistic al baladei. Studiul acesta a fost făcut de mulţi folcloriști şi lingviști români, de la Şăineanu până la prof. Caracostea, şi de alţi învăţaţi din ţările vecine, ca Arnaudov şi Skok, şi nu credem că multe lucruri noi ar mai putea fi spuse pornind de la aceleaşi preocupări şi folosind aceleaşi metode 5. Se vor mai înregistra un număr oarecare de variante, se va preciza, poate, centrul genetic al baladei, se vor rectifica actualele itinerarii ipotetice ale legendei, se vor emite noi teorii asupra datelor istorice care eventual ar putea fi legate de versiunile române şi balcanice ale legendei. Vom trece îndată în revistă rezultatele la care s-a ajuns în această privinţă. Ele vor putea fi, fără îndoială, îmbunătăţite când se vor înregistra şi publica toate variantele româneşti, după metoda lui Anti Aarne şi Karle Krohn, care are, între altele, meritul de a istovi problema circulaţiei şi genezei unui motiv folcloric.

În paginile de faţă urmărim, însă, cu totul altceva. Nu *istoria* baladei ca atare, ci studiul *lumii* pe care o înfăţişează ea. *Fiecare produs folcloric – legendă, vrajă, proverb* etc. *– poartă în sine universul mental care i-a dat naştere, întocmai cum un ciob de glindă păstrează aceeaşi lume ca şi întregul din care a fost desprins* (Subl. editorilor). Nu este vorba, aici, de a „interpreta” o legendă sau un obicei după anumite teorii preconcepute de a-i da, cum se spune, o „interpretare perso

nală”. O asemenea interpretare personală nu poate fi creatoare decât într-o operă şi, şi aici, numai în anumite limite şi respectând anumite norme. În comentariile pe care ni le-am propus,

„interpretările” nu au ce căuta. Studiem, cum am spus, *lumea* pe care o înfăţişează balada, şi toată grija noastră este de a explicita şi comenta această lume ca atare, fără să ne punem, deocamdată, problema validităţii ei şi a cauzelor istorice, psihologice, religioase care, eventual, i-au dat naştere.

Teoria generală, pe care o presupune orice univers mental consistent, se află implicată în orice produs folcloric sau document etnografic, chiar dacă, pentru cel care foloseşte asemenea produse folclorice sau le face să circule, aceste implicaţii teoretice nu mai sunt evidente. Este, bunăoară, perfect indiferent pentru înţelegerea magiei simpatice, dacă vrăjitoarea care arde o păpuşă de ceară, cu câteva fire din părul aceluia pe care vrea să-l piardă, îşi dă sau nu îşi dă seama, în chip mulţumitor, de teoria pe care o presupune acest act magic. Important pentru înţelegerea magiei simpatice este faptul că un asemenea act n-a fost posibil decât în clipa când anumiţi oameni s-au convins (experimental) sau au afirmat (pe temeiuri teoretice) că unghiile, firele de păr etc, sau obiectele purtate de un ins păstrează aceeaşi legătură intimă cu el chiar după ce au fost îndepărtate. O asemenea credinţă presupune existenţa unui „spaţiu-plasă” * care leagă între ele obiectele cele mai depărtate şi le leagă printr-o „simpatie” care-şi are legile ei („aflarea organică laolaltă”, analogia formală sau simbolică, simetrii funcţionale etc.) 1 Cel care acţionează vrăjitoreşte (în cazul nostru, vrăjind o păpuşă de ceară cu câteva fire din părul insului pe care vrea să-l piardă sau să-l farmece) nu poate spera în eficacitatea actului său decât în măsura în care un asemenea „spaţiu-plasă magică” există. Că el ştie sau nu ştie despre un asemenea „spaţiu-plasă”, că ştie sau nu ştie de „simpatia” care leagă firul de păr de omul din creştetul căruia a fost cândva tăiat – este cu totul irelevant. Actul magic, considerat în el însuşi, ne înfăţişează un asemenea „spaţiu-plasă” şi o asemenea „simpatie” care leagă, invizibil, între ele obiectele cele mai depărtate. Universul mental, în care a fost formulat şi experimentat un asemenea act magic, presupune „spaţiul-plasă” şi „simpatia”. Este foarte probabil că nu toate vrăjitoarele de astăzi îşi reprezintă lumea în consonanţă cu

— Problema este reluată şi dezvoltată în *Traité d’histoire des reli. gions*, cap. *Variete des hieophanies*.

practicile lor magice. Aceste practici însă, considerate în sine, ne

pot revela lumea din care au fost transmise, indiferent dacă cei care le repetă mai au sau nu acces teoretic la ea. Universul mental al lumilor arhaice a ajuns până în zilele noastre păstrat nu în chip dialectic în credinţele explicite ale oamenilor, ci conservat în mituri, simboluri, obiceiuri, care, oricâte degradări ar fi suferit, au încă sensurile originare transparente. Etimologia cuvântului „superstiţie" (*super stat*, ceea ce stă deasupra) este de altfel sugestivă toate documentele acestea folclorice au rămas „deasupra" curgerii timpului, au plutit până în zilele noastre fără să poată fi abolite de revoluţiile mentale care au modificat radical viziunea omului în ultimele două mii de ani. Fiecare din ele sunt, într-un anumit sens, „fosile vii" 7 şi uneori ne este de ajuns o singură „fosilă vie" pentru a reconstitui întregul organic din care a supravieţuit.

Consideraţiile acestea trebuie avute prezente în minte ori de câte ori, în paginile ce urmează, vom încerca să reconstituim *teoria* care stă la temelia oricărei credinţe sau practici arhaice. Reconstituirea este, de altfel, un termen impropriu, el având un sens referit numai la operaţia noastră, nu la teoria în sine, care e implicată în orice credinţă, obicei etc. Şi care nu cere altceva decât să fie revelată, manifestată, explicitată. Cum ne propunem, în aceste pagini, să ne înfăţişăm lumea din care s-a desprins legenda Meşterului Manole, iar nu să urmărim istoria sau preistoria ei – ne-am îngăduit să folosim tot felul de documente arhaice, de la balade şi superstiţii, la fapte etnografice, tehnici-mistice şi obiceiuri profane. Asta nu înseamnă însă că toate se află pe acelaşi plan sau că au o valoare egală. „Trăind", sau mai precis fiind trăite de societăţi umane felurite şi în milenii deosebite, documentele acestea poartă pecetea *istoriei*. Ele prezintă uneori între ele anumite raporturi genetice. Este de la sine înţeles că altă vârstă şi altă orientare are o baladă decât un ritual de construcţie. Chiar actul lor de creaţiune răspunde la nevoi cu totul diferite. Folosind, aşa cum facem noi, documente în legătură cu construcţia din toate vârstele şi toate sectoarele, este ca şi cum, vorbind de femeie, am cita Madame Bovary alături de un descântec ginecologic, Venus din Milo alături de legea sufragetelor, de *Blanche-fleur*, de cultul marilor zeiţe, de biografia Catherinei cea

* „Teoria: ca primat al experienţei a rămas constantă în gândirea lui Mircea Eliade. În *Fragments d'un Journal* este discutată la p 359, 365 etc

Mare etc Aşa se făcea, în istoria religiilor, bunăoară, pe timpul lui Tuylor, Frazer şi al şcolii antropologice engleze, care nu voiau să ţină seama de *istorie* şi vorbeau de spontaneitatea „sufletului uman”, care reacţionează la fel în împrejurări similare. Ca să nu cădem în aceeaşi greşeală de metodă, precizăm încă o dată că, deşi nu ne îndoim că *istoria* se face pretutindeni simţită şi că ea modifică orice „teorie” prin simplul fapt că aceasta e experimentată într-un concret, niciodată acelaşi – totuşi, ne propunem, să nu ţinem seama de *istorie* şi să privim documentele, oricât ar fi de eterogene, în ele înşile. Evident, nu se poate face o istorie a femeii comparând, pe acelaşi plan, *Madame Bovary* cu descântecele ginecologice etc. Dar, nu e mai puţin adevărat că, privite în ele însele, toate aceste documente, cât ar fi ele de eterogene. şi având vârste variate, converg către aceeaşi *teorie* şi ne înfăţişează acelaşi arhetip. Or, în comentariile de fotă, ne preocupă în primul rând teoria şi gesturile arhetipale pe care le presupune legenda Meşterului Manole

O baladă nu este numai un produs mai recent decât un ritual, dar este şi creată în alte împrejurări şi într-un alt văzduh metafizic. În comentariile noastre vom avea de-a face cu mai multe documente în legătură cu jertfa zidirii: balade, superstiţii şi legende, rituale, cosmogonii. Este de la sine înţeles că ritualul construcţiei a dat naştere unui număr considerabil de legende despre oamenii îngropaţi de vii la temeliile unui palat, pod, cetate etc. Aceste legende – din care vom spicui mai jos câteva – se întâlnesc în multe regiuni europene şi asiatice, dar numai în sud-estul Europei ele au fast creatoare de balade, adică de produse literare autonome. Putem deci afirma următoarea secvenţă ritual de construcţie – legenda victimelor jertfite – baladă. Pe de altă parte, ritualul de construcţie este şi el o consecinţă „teoretică” a unui mit cosmogonic şi a unei întregi metafizici arhaice, care afirmă că nimic nu poate dura dacă nu are un „suflet” sau nu este „însufleţit”. Secvenţa se întinde astfel de la cosmogonie la produsul literar popular. În felurite regiuni se poate astfel urmări măcar în parte secvenţa mai sus citată, fie că ea începe de la termenul prim (prezenta mitului cosmogonic) sau de la alt termen.

Din orice categorie de fapte am aduna, însă, documentarea, acestea vor prezenta între ele o izbitoare asemănare de structură. Balada Meşterului Manole, legenda dărâmării castelului din Ţara

Galilor, ritualul de construcţie din timpurile vedice.

65

9 – Meşterul Manole mitul cosmogonic – faptele acestea, atât de diverse şi aparţănând unor vârste atât de depărtate, sunt toate reductibile la un arhetip: nimic nu poate dura până nu i se conferă un suflet. Şi sunt reductibile nu în chip succesiv – balada implicând nr. tualul ş.a.m.d. – ci fiecare din ele poartă în sine, transparent, acelaşi arhetip. Să fie, oare, acest arhetip, acest principiu cosmologic prezent prin transmisiune şi în fiecare document din categoriile mai sus citate? Să fie el prezent, bunăoară, în actul de creaţie poetică al baladei româneşti sau sârbeşti? Poate că da. Dar, în orice caz, întrebarea, aşa cum e pusă, râu are prea mare importanţă. *Important pentru noi este constatarea că mentalitatea folclorică creează întotdeauna în conformitate cu anumite legi şi că aceste legi sunt „arhetipale”. Că i-a fost transmis sau nu un anumit principiu metafizic este indiferent, deoarece orice creaţie folclorică se realizează cu exclusivitate în structuri în care aceste principii metafizice sunt implicate* (subl. editorilor). În cazul nostru, deci, e indiferent dacă creatorul sau creatorii baladei au primit, prin transmisiune, teoria care pe J rimează produsul lor de creaţie – pentru că, în cazul când nu ar fi primit-o, ar fi redescoperit-o fără să-şi dea seama prin simplul lor act de creaţie artistică.

Un exemplu ne va ajuta să înţelegem mai limpede funcţia arhetipală a creaţiei folcloristice. Se ştie, bunăoară, că amintirea unui eveniment istoric sau a unei figuri autentice nu e păstrată de memoria populară mai mult de 2 – 300 de ani8. De ce? Pentru că memoria populară reţine anevoie faptele individuale şi figurile autentice. Ea funcţionează cu alte structuri; în loc

— Iată pasajul din Van Gennep de care se foloseşte Mircea Eliade: „Des recherches que ai entreprise sur la valeur lustorique du folklore, îi ressort que le souvenir d’un fait histonque ne se majntient chez les collectivites ne faisant pas usage de l’eenture que pendant une duree de cinq a six generations, soixante cinquante ans en moyenne et deux cents au maximum. Ce rezultat a été obtenu: K par I’étude de tableaux genealogiques de quelques fanulles regnantes chez plusieurs populations demi-civilisees; 2. en controlant les traditions de divers demi-civilises (Esquimaux, Oceaniens etc.) relatives à l’arrivee de navigateurs euro-peens (Cook, Tasman etc.), clonţ la date est connue

d'autre part.

Cette limite de la mémoire collective se rapporte a des faits tres precis, mais d'une portee restreinte. Îl va da soi que le souvenir des faite, passes d'autant plus tenace que ces faits ont presente, ou presentent encore, plus d'importance pour la collectivite. Tels de grands cataclys-mes, une guerre heureuse on une mise en esclavage generale, une fa-mine terrible ou une abundance de biens naturels exceptionnele". (Arnold van Gennep, *La jormation des Légendes*, Paris, 1920, p. 163 – 164).

66

de evenimente, *categorii*, în loc de personaje istorice, *arhetipuri*. Personajul istoric este asimilat modelului său mitic (erou etc), iar întâmplarea este asimilată categoriei de acţiuni mitice (lupta cu monstrul, fraţii inamici etc). În cântecele balcanice publicate de d. Alex. Iordan, Minai Viteazul îşi pierde autenticitatea lui istorică şi căpătă atributele Eroului". Luptele sale cu turcii sunt asimilate luptei „Eroului" cu forţe demonice. Se vorbeşte despre conflictul lui cu un frate, inexistent, numai pentru că în categoria în care-l integra imaginaţia populară era prezent motivul „fraţii inamici". D. Petru Caraman arată cum dintr-un episod istoric (o iarnă cumplită, menţionată în cronica lui Le-unclavius) n-a mai rămas aproape nimic, totul fiind asimilat categoriilor mitice (Crivăţ-Impărat etc). Ca să mai amintim încă o dată un document pe care l-au citat de mai multe ori, Dieu-donne de Gozón, al treilea Mare Maestru al Cavalerilor Sfântului Ioan din Rhodos, a rămas celebru prin faptul că a omorât balaurul din Malpasso 9. Aşa cum era firesc, prinţul de Gozón a căpătat, în legendă, atributele Sfântului Gheorghe în lupta cu monstrul. Inutil să adăugăm că lupta prinţului de Gozón nu e menţionată în documente şi că de ea începe să se vorbească întâi la aproape două sute de ani după naşterea eroului. Cu alte cuvinte, prin simplul fapt că a fost considerat *erou*, prinţul de Gozón a fost integrat unei categorii, unui arhetip, care n-a, mai ţinut seama de faptele sale autentice, istorice, ci i-a conferit o biografie mitică: orice erou luptă cu monstrul (He-xakles, Ghilgamesh etc.) 10. Să mai amintim că Alexandru cel Mare, în legendă, luptă. cu monştrii şi caută apa vieţii şi a morţii, aşa cum a făcut, bunăoară, Ghilgamesh? Ne mulţumim cu aceste câteva exemple, din care se înţelege că *mentalitatea populară reţine individualul în măsura în care acesta este integrat unei categorii impersonale*; *cu alte cuvinte*, *în*

măsura în care îşi pierde „autenticitatea” lui istorică şi devine arhetip. (Subl. editorilor).

Aceasta fiind *legea* (Subl. editorilor) care stăpânește producţia folclorică, se înţelege lesne de ce întrebarea dacă, bună-Privind în mod paralel textul citat şi metoda de lucru a marelui etnograf francez cu cercetările imediat ulterioare ale lui Petru Caraman şi ale lui Mircea Eliade, putem constata contribuţia românească în domeniul cunoaşterii eposului eroic, ca şi în probleme ce ţin de etnoistorie.

Într-o lucrare de mitologie comparată, *La question* d'*Homere*, van Gennepp avea să aplice tezelor sale în scopul identificării trăsăturilor stilistice ale epopeilor antice, moravurilor, autorilor.

oară, creatorii unei balade având ca motiv central jertfa zidirii au primit prin transmisiune, directă sau indirectă, „teoria” care explică şi justifică jertfa zidirii este o întrebare de interes mediocru. Deoarece, fie că au primit prin transmisiune această „teorie”, fie că n-au primit-o, creatorii baladei, prin simplul fapt că creau pe nivelul folkloric, o găseau de-a gata în „materialul” pe care-l prelucrau. Mai precis, o descopereau dacă n-o cunoşteau şi o redescopereau dacă o uitaseră, „teoria” fiind *dală* în actul creaţiei folklorice aşa cum este dată „rezistenţa materialelor” în creaţia plastică. (Evident, nu e vorba decât de o analogie: pentru că şi în creaţia folklorică se face simţită „rezistenţa materialelor”, întocmai ca şi în creaţia cultă). Un eveniment istoric poate provoca o anumită creaţie folklorică, dar o provoacă întrucât acel eveniment istoric a căpătat o rezonanţă care îl încadrează într-o categorie arhetipală, adică *în* măsura în care încetează de a mai fi eveniment ireversibil şi devine actualizarea unui moment repetabil la infinit. O catastrofă istorică devine, în acest caz, un „sfârşit al lumii”, un reformator devine un Antechrist, o întâmplare se transformă într-un proverb.

De ce funcţionează astfel mentalitatea folklorică? Un răspuns provizoriu ar fi: pentru că structura arhaică a aceste! mentalităţi a luat naştere sub semnul ontologiei. Spaima omului arhaic este irealul, nesemnificativul, moartea; setea întregii lui fiinţe este realitatea ultimă, oricât ar fi de triviale formulele prin care e indicată această realitate absolută. Nu e locul aici să intrăm în discuţia religiilor şi

metafizicilor aşa numite „primitive” (am dedicat o voluminoasă lucrare acestor probleme), dar e suficient să examinăm cu atenţie ceremonialul şi credinţele arhaice pentru a vedea că sub spaima de moarte, dorinţa de nemurire, iubirea de viaţă, dramaturgia divină, erotică mistică etc etc, revine, cu o monotonie exasperantă, acelaşi motiv: a *fi întreg şi real*. Ontologia şi onticul sunt unica „obsesie” a omului arhaic. De aceea, cum spuneam la începutul acestor comentarii, tot ce face sau gândeşte el este copia unul prototip divin sau a unui gest cosmologic. De aceea, prin orice face sau gândeşte el, urmăreşte întotdeauna acelaşi lucru: să participe la *real*, să se centreze în inima realităţii. De aceea, lucrurile n-au sens pentru el decât în măsura în care încetează de a mai fi „lucruri”, obiecte izolate, ireale, efemere, şi devin embleme sau vehicule ale principiilor metafizice.

O asemenea structură mentală nu se poate interesa decât de „impersonal”, de „arhetip”, de categorie. În orice sector ar

68

funcţiona ca, nu validează decât ceea ce poate fi omologat principiilor metafizice, ceea ce are un model şi participă la o realitate ultimă. Cartea de faţă aduce un mulţumitor număr de exemple pentru a nu mai fi nevoie de a le repeta aici. Ne putem, deci, reîntoarce la comentariul legendei Meşterul Manole, fără a avea teama că „solicităm” documentele pe care le menţionăm mai jos – cerându-le să ne spună mai mult decât spun ele în chip firesc şi nemijlocit. Simplul fapt că ele sunt creaţii ale omului arhaic – fie baladă sau mit cosmogonic – le conferă o valabilitate egală, dincolo de vicisitudinile „istoriei” lor.

3. *Balada Meşterului Manole Variante balcanice*

Originea sud-dunăreană a baladei Meşterului Manole, le-marcată de Odobescu încă din 1879 (*Biserica de la Curtea de Argeş şi legenda Meşterului Manole*), a fost definitiv demonstrată de Kurt Schladenbach în studiul său din 1894: *Die aromunische Ballade von der Artabrucke* („Jahresberich des Iraa-stitus fur rumänische Sprache”, I, Leipzig, p. 79 – 121). Trimitem pe cititori la nota bibliografică publicată la finele acestui volum pentru lucrările apărute în ultimii cincizeci de ani. *17 n* rezumat comod al timpurilor sud-estice şi maghiare, împreună cu o expunere succintă a ipotezelor lui Arnaudov şi Skok relativ la geneza şi difuzarea baladei în Balcani, a dat d. Caracostea în studiul *Material sud-est-european şi formă românească*

(„R.F.R. \ dec. 1942, p. 619 – 66). Skok, împreună cu alţi savanţi, admite identitatea versiunilor aromâne cu cele neogreceşti, îndeosebi cu cele din Epir. În ceea ce priveşte variantele daco-române, Skok le consideră în raporturi foarte strânse cu cele bulgăreşti, deşi găseşte că cel puţin două elemente nu se întâlnesc decât în cele româneşti: anume, rugăciunile pe care Manole! e adresează lui Dumnezeu ca să împiedice sosirea soţiei şi zborul de Icar al meşterului (Caracostea, p. 625, notă). Arnaudov, care a dedicat genealogiei baladeio voluminoasă monografie, pare a se interesa în primul rând de filiaţia variantelor; „din tipul grecesc derivă baladele albaneze, bulgare şi aromâne, din cel albanez şi bulgar provine tipul îrbesc; cel românesc vine de la bulgari, iar cel maghiar de la români", rezumă d. Caracostea rezultatele savantului bulgar (p. 630, notă).

Nu putem judeca în ce măsură filiaţia aceasta e justă, dar d. Caracostea observă pe bună dreptate că „uneori Arnaudov

69

vorbeşte de poligeneză, ceea ce infirmă filiera; iar când cercetează răspândirea baladei în Bulgaria de nord, trebuie să recunoască redusa circulaţie tocmai în această regiune slava care ar trebui să reprezinte veriga între nordul şi sudul Dunării. „Dacă ar, îl să credem pe Skok, nu zarzavagiii bulgari, ci meşterii aromâni au jucat rolul principal în crearea şi răspândirea baladei, atât la noi cât şi în sud-estul Europei. Skok aminteşte că toate versiunile româneşti au aceste două motive: „a) meşterii zidari sunt fiinţe superioare. Manole-este o fiinţă superioară („genie") care are legătură cu divinitatea; b) zidarii sunt siliţi prin meşteşugul lor să-şi sacrifice familiile, de aici soarta lor tragică. Elaborarea acestei concepţiuni nu se poate imagina decât într-un mediu de zidari. Or, meseria de zidar a fost exercitată în Balcani de către aromânii care se numeau go*ge.* Analiza lingvistică a numelui eroului, Ma*nole,* nu permite să verificăm această ipoteză". (Skok, citat de Caracostea, p. 625, notă). Într-adevăr, „Go*gii di*n Macedonia aromânească erau atât de mult identificaţi cu meseria de zidari, încât pentru sârbi şi albanezi cuvântul aromân go*ga e*ste tot una cu zidar" (Caracostea, p. 624). În orice caz, balada aceasta a avut o mare circulaţie în toate regiunile sud-estice, şi nu întotdeauna în acelaşi sens. D. Găzdaru regăseşte numele de Cu*rtea* într-o variantă bulgară, ceea ce implică o trecere a versiunilor româneşti peste Dunăre. Important e faptul că deşi jertfa zidirii – aşa cum vom vedea

mai jos – este pretutindeni cunoscută, legendele crescute din amintirea acestui ritual nu au fructificat pe nivel literar decât în sud-estul european, din Grecia şi până în Ungaria. Numai aici şi-au căpătat ele o autonomie care le-a îngăduit să circule ca atare şi să-şi sporească treptat conţinutul epic şi dramatic.

Să trecem acum în revistă baladele sud-estice, folosind materialele lui Sartori, Sebilipt, Şăineanu, Krauss şi Caracostea. Va fi o expunere cât se poate de sumară, pentru că documentele balcanice au fost deseori publicate şi rezumate, iar cititorul poate găsi câteva indicaţiuni suplimentare în notele bibliografice. Versiunile greceşti vorbesc despre un pod, peste Arta, care se dărâma necontenit în timpul nopţii. Într-o variantă, se aude vocea arhanghelilor, care vesteşte că trebuie zidit „un copil al oamenilor" pentru ca lucrarea să poată dura. Se apropie, dimineaţa, soţia meşterului şi acesta îi spune că i-a căzut inelul în temelii. Femeia se coboară să-l caute şi e zidită de vie. Ea moare blestemând podul, care de atunci tremură ca frunza 11. Într-o variantă în dialectul din

70

Korkyra, e vorba de 45 de meşteri şi 60 calfe care lucrează zadarnic de trei ani. Se aude glasul unui duh („stihion") care le spune să zidească pe soţia marelui meşter. Când aceasta înţelege că trebuie să moară, blestemă podul să tremure, dar îşi aduce aminte că fratele ei ar putea trece şi el pe acolo şi atunci îşi ia înapoi blestemul *n*. Într-o altă variantă, din Trapezunt, meşterul aude un glas care îl întreabă: „ce-mi dai ca să nu se mai surpe podul?" Meşterul răspunde: „mamă şi fiică nu mai pot avea, soţie da, poate găisesc una mai bună" (Caracostea, p. 629). Se întâlnesc şi variante mai crude, bunăoară aceea culeasă în Tracia, în care meşterul, când soţia coboară la temelii să-i caute inelul! spune: „inelul eu mi-l port, dar tu nu mai ieşi de-acolo! tţ

O variantă din Herţegovina povesteşte cum la clădirea podului peste Mostar a fost zidită o ţigancă Aceasta avea un copil şi ceru meşterului să-i lase o crăpătură să-l alăpteze. Meşterul refuză, însă, şi de aceea până la sfârşitul secolului trecut se prelingeau picături prin crăpăturile zidăriei… Se mai povesteşte că meşterul, după ce a terminat lucrarea, şi-a făcut aripi ca de pasere şi a zburat din înălţimea podului" 3. Picăturile de lapte care se scurg prin piatră sunt cunoscute şi în legenda clădirii oraşului Teshang din Bosnia şi a podului peste

Struma din Bulgaria ’4.

Dintre variantele bulgare, cea mai lungă povesteşte cum Meşterul Manole zideşte de zece ani o cetate fără s-o poată sfârşi. Înţelegând că e nevoie de o jertfă, meşterul cere ca toţi să se lege cu jurământ să zidească pe cea dintâi nevastă care va veni a doua zi cu merinde. El singur îşi ţine jură-mintul, deşi îşi îndeamnă soţia să vânture 9 saci cu grâu, să-i ducă la moară, să-şi spoiască locuinţa etc, şi numai după aceea să vină. Când ajunge totuşi la cetate – pentru că era o femeie harnică şi temătoare de bărbat – meşterul îi spune că a scăpat inelul de căsătorie în şanţul temeliei. Dându-şi seama că e zidită de vie, femeia începe să plângă şi să ţipe. După zidire, meşterul nu mai are curajul să se întoarcă acasă să dea ochii cu copiii. Balada se încheie astfel: „de aceea, măi frate, nu-i bine jurământ omul să facă, pentru că adesea, măi frate, omul se înşală” (Caracostea, p. 632 – 633, citind varianta *Trevnensco*, după Arnaudov). În alte variante, finalul este cererea soţiei să i se lase nezidit sânul ca să-şi poată alăpta copilul. Dar sunt şi versiuni în care femeia blestemă podul să tremure sau îşi blestemă soţul „să n-aibe parte de nimic!”

71

Cu drept cuvânt au fost considerate variantele sârbeşti printre capodoperele literaturii universale. Începutul baladei are, la vecinii sârbi, o măreţie pe care nu o întâlnim în versiunile bulgare şi greceşti. Trei crai clădesc de trei ani cetatea Seadarul, dar o zână le surpă noaptea lucrarea. Le surpă din voinţa ei sau pentru că era silită? Deoarece tot ea destăinuie fratelui celui mare că munca va fi zadarnică atâta timp cât nu vor găsi şi nu vor aduce, ca să fie zidiţi în temelie, pe cei doi fraţi gemeni, Stoian şi Stoiana. Trei ani gemenii sunt căutaţi de credinciosul Dişimir, fără să-i găsească Numele gemenilor, Stoian şi Stoiana, se află în legătură cu verbal *stoiaţi*, „a sta”. D-l caracostea socoteşte că „e un ocol prea lung pentru acest joc etimologic. El face mai mult impresia de anecdotă-ghicitoare decât de pregătire pentru sumbrul cuprins al baladei” (p. 639). Nu împărtăşim acest punct de> vedere. Căci nu e vorba de un joc etimologic şi, oricât de lung ar fi ocolul, el nu deplasează deloc centrul de greutate al baladei. Cetatea Seadarul se dărâmă necontenit pentru că la temeliile ei nu au fost zidite jertfele prin excelenţă, jertfa arhetipală, am putea spune. Căci fraţii Stoian şi Stoiana participă (evident, prin magia numelui lor) la statornicia absolută, la tot ceea ce *stă* în această lume de alunecări şi

căderi, la realitatea ultimă. Zâna destămuie ca ei, arhetipul construcţiei sempiterne, ar asigura Seadarului o soliditate absolută, şi numai atunci când toate cercetările rămân fără rezultat (cum era şi firesc, fiind vorba de fiinţe arhetipale), adaugă că cetatea s-ar putea clădi, zidind în temeliile ei pe una din soţiile meşterilor.

Cei trei prinţi se leagă prin jurământ să nu destăinuia soţiilor hotărârea lor, dar numai cel mai tânăr, Goico, se ţine de cuvânt. Soţia acestuia pleacă, la vremea prânzului, să ducă de mâncare, mânată mai ales de teama ca nu cumva lumea să clevetească văzând pe soacra ei bătrână, obosindu-se cu merindele până la cetate. Odată ajunsă, începe să fie zidită, fără ca să înţeleagă ce se întâmplă cu ea. Numai când zidul îi ajunge la piept îşi dă seama că e ursită morţii şi atunci se roagă să-i lase „o micuţă fereastră la pieptu-mi de mamă duioasă”, ca să-şi poată alăpta copilul şi, de asemenea, se mai roagă să i se lase o fereastră şi în dreptul ochilor.

„Departe să-mi văd locuinţa
Şi când mi-or aduce copilul
Şi când mi l-or duce acasă!” 15.
72

În sfârşit, în versiunea maghiară, e vorba de cetatea Deva, la care lucrează zadarnic doisprezece meşteri. Jertfirea primei soţii care va veni a doua zi de dimineaţă cu mâncarea este hotărâtă de meşterul Clemens Nu intervine aici nicio destăinuire suprafirească (duh, zână, vis) şi nici nu asistăm la jurământul solemn al meşterilor. Când apare soţia meşterului Clemens, acesta se roagă lui Dumnezeu să-i scoată fiare în drum şi să stârnească un uragan. Iar când femeia ajunge la şantier, elnştiinţată de meşter de soarta ce i-a fost hărăzită, „întâmplă-se ce trebuie, dacă viaţa cu mine ţi-a devenit o povară”, spune soţia. Copilul, care e de faţă, începe a plânge, şi atunci ea îl mângâie, spunându-i că mai sunt copii buni, care îl vor legăna, şi păsări, care îi vor cânta. Motivul acesta al copilului care devine orfan îl regăsim în foarte multe variante româneşti şi sud-estice, şi asupra lui vom reveni, căci e bogat ±n semnificaţii. (Orfanul e investit, în creaţiile folclorice, cu atributele zeului şi destinului lui tragic condiţionează vocaţia eroică de mai târziu). Păcat că această patetică mângâiere a pruncului de către mama jertfită este urmată de amănuntul realist că meşterul nu mai poate dormi de plânsul copilului. Finalul acesta mediocru risipeşte atmosfera mitică a legendei 1C.

Pe bună dreptate remarcă d. Caracostea că variantele greceşti au în comun o serie de elemente exterioare dramei (pasărea care înţelege greşit mesajul meşterului către soţie, păcăleala cu inelul căzut în temelii etc.); că cele bulgăreşti pun accentul pe trăsăturile realiste ale soţiei (rezistenţa, bocete, blestemele); cele sârbeşti scot în evidenţă sentimentul de ruşine al soţiei (ce vor zice oamenii dacă ar vedea pe bătrâna soacră ducând merindele în cetate…) şi iubirea mamei pentru copii; iar cele maghiare sunt schematice şi realiste (lipsa elementului iraţional – zână, duh, vis absenţa dramei meşterului; plânsul copilului). Faţă de toate acestea, şi referindu-ne numai la coerenţa naraţiunii şi la echilibrul formal, balada românească ni se înfăţişează hotărât superioară. Ea debutează printr-un *ritual*: căutarea locului pe care se va ridica mănăstirea, în timp ce toate celelalte versiuni încep cu un act omenesc zădărnicit (dărâmarea zidurilor). În balada românească, aşa cum bine observa d. Caracostea, Meşterul se află şi rămâne tot timpul în centrul acţiunii – în timp ce în admirabila variantă sârbească, bunăoară, accentul cade pe soţie şi pe iubirea maternă. Manole polarizează asu

73

prăi întreaga dramă, fără ca, totuşi, rolul soţiei să-şi piardă autenticitatea şi intensitatea. În timp ce în anumite variante balcanice soţia se zbate şi protestează în tipul românesc ea îşi acceptă cu resemnare moartea-i rituală. În toate celelalte versiuni, acţiunea se încheie prin jertfirea soţiei, sau prin cuvintele pe care le rosteşte ea, sau printr-o reflecţie moralizantă a povestitorului („de aceea, măi frate, nu-i bine omul jurământ să facă…”). Balada Meşterului Manole continuă, arătând soarta meşterului. Unii folclorişti au fost de părere că această continuare este inutilă, deoarece drama se istoveşte prin zidirea soţiei. Cartea de faţă va arăta că, dimpotrivă, povestirea sorţii lui Manole nu numai că nu e inutilă, dar ca ea întregeşte într-un chip revelator balada; căci Manole îşi regăseşte soţia în singurul mod care îi mai era îngăduit, şi anume printr-o „moarte violentă”.

D. Caracostea, comparând conţinutul şi expresivitatea tuturor variantelor sud-estice, ajunge la concluzia că, în balada românească, legenda şi-a realizat destinul său artistic. La capătul studiului de faţă se va vedea că balada Meşterului Manole are şi alte bogăţii pentru a merita admiraţia noastră. Balada românească nu e numai superioară din punct de vedere al echilibrului şi expresiei artistice, ci şi datorită

conţinutului său mitic şi metafizic. În ea, străvechiul mit cosmologic reînvie, împreună cu o serie de consecinţe şi semnificaţii metafizice pe care le vom analiza mai jos. De pe acum putem spune că oricare ar fi obârşia baladei, geniul popular românesc are meritul de a fi „redescoperit" mitul central pe care o implică ea şi de a-l fi descoperit ca *întreg* iar nu fragmentat (cum îl găsim bunăoară în celelalte versiuni).

Înainte de a cerceta semnificaţia rituală şi *teoria metafizică* (subl. editorilor) implicată în Balada Meşterului Ma

— D. Caracostea scrie în legătură cu balada în discuţie, într-un articol publicat în 1942, cu un an înaintea *Comentariilor*... Cei doi autori gândeau independent şi paralel, dar în consens: „Comparată cu toate celelalte tipuri şi variante sud-dunărene, balada plăsmuită la noi şi pentru noi se aşază în chip firesc în fruntea tuturor. Faptul că, potrivit tipului nostru românesc, ea pune pe primul plan frământarea, vina şi căderea tragică a meşterului, nu aduce nici scădere figurii atât de duioase şi umane a soţiei. Soarta amândurora este nedespărţită. Iar faptul că totul este privit din perspectiva sfăşierii lăuntrice a meşterului, dă baladei orizont şi înţeles adânc". (D. Caracostea, *Poezia tradiţională română*, II, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1969, p. 220).

74

note şi în variantele sud-estice, nu e lipsit de interes un examen sumar al legendelor, obiceiurilor şi ritualelor în legătură cu jertfele aduse la construcţie. Pentru a facilita orientarea în materialele atât de diverse pe care le folosim, am segmentat analiza noastră şi am grupat documentele cercetate în felurite rubrici: rituale de construcţie, rolul copilului, alegerea locului, sacrificiile de substituire etc. Nu întotdeauna documentele acestea au fost raportate la schema, bine cunoscută a baladelor sud-estice, ci ele au fost interpretate în ele însele, pentru semnificaţia lor originară şi autonomă, socotind că cea mai nimerită introducere în metafizica arhaică implicată în Meşterul Manole este totuşi familiarizarea cu sensul şi frecvenţa acestor obiceiuri populare.

4. Legende şi rituale de construcţie

Elementele fundamentale ale baladei Meşterului Manole se regăsesc şi în alte arii folclorice. Într-o legendă estoniană se povesteşte că, atunci când se construia cea dintâi biserică în Polde, o tânără fată a

visat că lucrul nu va înainta până când o fecioară nu va fi zidită de vie şi chiar ea se oferi să fie jertfită”. O legendă ucraineană, amintită de d. Cio-banu (p. 10 – 11), porneşte de asemenea de la zădărnicirea construcţiei unei biserici, fiind contaminată însă cu alte motive (lupta între Dumnezeu şi diavol, ivirea tutunului din sângele diavolului etc). Lemnele adunate în timpul zilei pentru ridicarea bisericii sunt împrăştiate noaptea de diavol. Numai după ce călugărul, cu ajutorul lui Dumnezeu, descântă pe diavol şi îl sileşte să care” lemnele, poate ridica biserica; şi numai după ce, tot cu ajutorul lui Dumnezeu, îl strânge pe diavol într-un stejar până îi ţâşneşte sângele, clădirea poate duraJ8. Motivul bisericii, care se dărâmă înainte de a i se jertfi o făptură omenească, îl întâlnim şi în Scoţia. Sfântul Colomban se trudea zilnic să ridice o catedrală la Iona, dar zidurile se prăvăleau necontenit. Cerul îl vesteşte că lucrarea nu se va putea desăvârşi decât înmormântându-se de vie o fiinţă omenească, şi astfel este zidit, în temelia catedralei Oran, tovarăşul sfântului) S.

Sunt mai numeroase legendele în legătură cu jertfele umane necesare construcţiei podurilor, fortăreţelor, castelelor, oraşelor. Sebillot, după ce reproduce documentarea balcanică (podul Arta, cel de peste Mostar, în Herţegovina etc.) amin

75

teste mai multe legende occidentale, legate de jertfele aduse câtorva poduri celebre. Sub podul din Rosporden (Finister) a fost îngropat un copil; Pont-Callec, situat între Caudan şi Le Faonet, a fost zidit cu preţul jertfirii unui copil de 4 ani, cumpărat; în Scoţia, districtul Alyth, se află o i-ortăreaţă cu un pod de apărare, sub care tradiţia spune că au fost îngropaţi trei danezi şi din cauza aceasta niciun soldat danez vrăjmaş nu-l poate trece; după o legendă din Loire-Inferi-eare, temeliile lui Pont d’Os ar fi fost aşezate pe oasele năvălitorilor biruiţi într-o mare bătăliem. Nenumăratele fortăreţe, de asemenea, au fost zidite peste trupurile vii ale jertfelor omeneşti. Nennius povesteşte în a sa *Histoţia Britonum* eh. 18 cum regele Gourthigirnus, voind să-şi construiască fortăreaţa Dinas Emris din Ţara Galilor, nu izbuteşte pentru că materialele dispar a doua zi. Când lucrul se repeta pentru a treia oară, întreabă druizii prin ce mijloc ar putea duce la bun sfârşit construcţia. I se răspunde: să sacrifice un copil fără părinţi (orfan? naştere miraculoasă?). Cercetat de druizi ca să lămurească ce cauză zădărniceşte construcţia, copilul le cere să sape

într-un anumit loc şi găsesc acolo două vase cu apă, doi şerpi, unul alb şi celălalt roşu etc.21. Vom reveni îndată asupra motivului „copilului” în legătură cu riturile de construcţie.

Alte credinţe vorbesc de jertfele care au fost zidite la temelia monumentelor publice, turnurilor sau oraşelor. Dărâmându-se o parte din zidurile cetăţii Breme, s-a găsit scheletul unui copil22. La intrarea mănăstirii Maulbronn s-a dezgropat scheletul unui om zidit şi se mai cunosc descoperiri asemănătoare 2 i.

Noul zid al Novgorodului, după o legendă rezumată de d. Ciobanu (p. 15 sq.), s-a ridicat îngropându-se la temelii o femeie însărcinată. Două legende spaniole – una a punţii din Toledo şi alta a palatului din Madrid – rezumate de d. Popescu-Telega, păstrează amintirea jertfei zidirii. Puntea din Toledo a fost a doua oară construită, de astă dată în chip trainic, zidindu-se în temelii efigia arhitectuluz. În Orient s-au recoltat nenumărate tradiţii de acest fel. Nu e monument de seamă care să nu aibă, în realitate sau în legendă, jertfa lui vie îngropată în temelii. Când se ridica podul de piatră la poarta orientală a Shanghaiului, arhitectul, văzând că nu poate începe construcţia, făgădui zeiţei Cerului capetele a 200 de copii dacă pietrele vor putea fi aşezate aşa cum trebuie. Zeiţa a răspuns că nu cere viaţa copiilor, dar că

76

vor fi atinşi de vărsat. Aşa s-a şi întâmplat şi jumătate au murit *r*\ în Siam, se îngroapă oameni sub un turn nou clădit X. În Mandalay, victimele sunt îngropate la temelia palatului regal, sub tron şi sub turn*2 l*. În Japonia, la o mare clădire se află un sclav ca fundament, omorât de pietrele cele mari28. În Penjab, la fortul Stalkot. era un bastion care se prăvălea necontenit şi n-a putut fi ridicat decât după ce, urmându-se sfatul unei prezicătoare, s-a jertfit copilul unei văduve 2).

Aceleaşi credinţe le întâlnim şi în America. Templul lui Chibchas în Sagamozo stă numai pentru că la temeliile lui s-au îngropat oameni de viil?. În clădirea marelui templu mexican al lui Huitzilopochtli s-au sacrificat prizonieri Jl. De altfel, după spusa lui Clavigero, războaiele vechilor mexicani aveau ca scop principal capturarea de prizonieri destinaţi sacrificiilor „\ Aceleaşi sacrificii umane la construcţii le regăsim în Polinezia”, în Africa *A*.

Antichitatea cunoştea sacrificiile la construcţii. Oraşele feniciene – *B*, cât şi templele sau casele din Canaan şi Palestina, se întemeiază pe

victime îngropate de vii J\ Aceleaşi obiceiuri la Roma”. După Malalas, Alexandru ar fi clădit Alexandria jertfind o fată pe care o numise Macedonia; Augustus, la Ankipa, ar fi jertfit pe fecioara Gregoria; Tiberius, la marele teatru din Antiohia, pe Antigona etc. *Js*. În Egipt, se îngropau sclavi în clădiril>i). India modernă40 a păstrat tradiţia jertfei umane indispensabilă construcţiei, care se încadrează într-un întreg sistem geometric şi cosmologic asupra căruia vom reveni de mai multe ori în paginile de faţă. Într-una din legendele vieţilor anterioare ale lui Buda (*Jataka*, nr. 481; ediţia pali, voi IV, p. 246) se spune: „O mare poartă (*dvara*) e stăpânită şi păzită de duhuri (*devata*; lit. zeitate locală). Un brahman… trebuie să fie omorât, trupul şi sângele trebuie oferit ca ofrandă (*beili*) şi trupul aşezat dedesubt, iar poarta ridicată deasupra lui”. Tradiţia aceasta e arhaică şi probabil contaminată de ritualurile populaţiilor anariene (cf. sacrificiul brahmanului), pentru că nenumărate alte texte indiene ne vorbesc de interdicţia de a sacrifica oamenii vii41. Brahmanismul a elaborat de altfel un vast sistem de substituiri ale sacrificiului, care au dus nu numai la întrebuinţarea efigiilor sau figurilor din cocă, în loc de vietăţile rituale, dar au culminat în tehnicile ascetico-mistice de „interiorizare a sacrificiului” 42. Aceasta nu înseamnă, însă, că credinţa în necesitatea sacrificiului uman n-a avut loc şi

77

În sistemul cosmologic şi ritual al indo-arienilor. Ea se explică, aşa cum vom vedea, prin aceeaşi străveche teorie a creaţiei şi a repetiţiei actelor primordiale.

5. *Moartea celui dintâi*…

Elementul dramatic al legendei Meşterului Manole – zidirea propriei sale soţii – îl regăsim, e drept, sporadic şi cu o scăzută intensitate (ca să nu mai vorbim de valoare poetică) şi în alte regiuni. Meşterul din Winneburg îşi clădeşte în zid propria sa fiică4J. Sartori aminteşte şi o legendă chineză44. Majoritatea legendelor, după cum se ştie, se întâlnesc însă în sud-estul Europei. În ceea ce priveşte celălalt amănunt al baladei româneşti – pedepsirea meşterului de către domn, pentru că s-a lăudat că e în stare să ridice o mănăstire mult mai frumoasă – îl întâlnim în legenda cavalerului de Uchtenhagen, care ameninţă de la început pe meşter că-l va zidi dacă nu va face cel mai frumos castel ce-i stă în putinţă. După ce meşterul îi sfârşeşte castelul din Neu-enhagen, îl întreabă dacă nu l-ar fi putut face mai frumos. Pe

jumătate în glumă, meşterul răspunde afirmativ şi atunci „ţinându-se de cuvânt, cavalerul îl zideşte de viu 45. D. Popes-cu-Telega aminteşte legenda palatului din Madrid, care cuprinde şi ea un final tragic al meşterului; de teamă ca nu cumva să mai construiască ceva asemănător, regele dă ordin să fie orbit, să i se taie braţele şi limba, dar îl ţine lângă ei în palat şi-l aduce la masă, unde îi dau slujitorii de mâncare, pentru că nu poate apuca nimic. În documentul spaniol însă, tragedia meşterului nu se datorează orgoliului său, ci temerilor regelui.

Dar şi în alte tradiţii se păstrează, sub o formă alterată, motivul jertfirii celui care zideşte. Credinţa că meşterul moare îndată ce termină lucrarea e destul de răspândită4? în Polonia, cel care clădeşte ceva se teme să sfârşească şi, de aceea, lasă întotdeauna o mică crăpătură, ca să nu se poată spune că lucrul e desăvârşit. Căci după ce o construcţie e gata.

— După părerea noastră, tema „domnitorului rău” trebuie abandonată din discuţiile de specialitate. Suveranul trebuia să se poarte cu duritate, pentru că era singurul răspunzător de fixarea Centrului unic, iar Meşterul a eşuat în această operaţie cosmogonică. Argumentul istorico-social, prezent în toată bibliografia de până acum, trebuie înlocuit cu altul, mitologic.

78

meşterul nu trăieşte un an w. Ca orice credinţă folclorică modernă, şi aceasta poate avea mai multe înţelesuri şi mai multe explicaţii. Cea mai comună ar fi ca meşterul să moară, el fiind cel dintâi care intră (prin simplul fapt că e *acolo*) într-o clădire abia terminată. Dar regăsim totdeauna aici teama omului de lucrul mâinilor sale, pe care nu se cade să-l facă desăvârşit, pentru că desăvârşit nu poate crea decât Dumnezeu. Obiectele de artă populară românească, bunăoară, nu sunt niciodată *terminate*; li se mai poate adăuga un nou ornament, pot fi completate, revizuite, desăvârşite. Un obiect de art a se desăvârşeşte circulând, întocmai cum sporesc şi se înfrumuseţează versurile populare trecând din gură în gură; oricine are chemare le poate desăvârşi.

Acest înţeles al obiceiului de a nu termina construcţia de frica morţii înainte de un an nu exclude, de altfel, pe cel dintâi, menţionat mai sus. Teama de desăvârşire poate să fie o formă a temerii de moarte. Pentru că noţiunea de creaţie este legată, în universul mental

popular, de noţiunea de jertfă şi de moarte. Omul nu poate crea nimic *desăvârşit* decât cu preţul vieţii sale. Numai Dumnezeu poate crea fără să-şi sărăcească sau să-şi diminueze fiinţa. Omul fiind făptură, fiind el însuşi creat, este steril e atât timp cât nu-şi însufleţeşte creaţia mâinilor sale cu jertfirea sa sau a aproapelui. De aceea un lucru *nou* făcut este primejdios; este o formă a morţii, este ceva care încă nu trăieşte şi nu va putea trăi decât absorbindu-şi un suflet – al primei fiinţe care intră în contact cu el. Numai după ce a fost „cunoscut", adică însufleţit de cineva, el devine inofensiv; trece în rândul lucrărilor vii sau, în orice caz, încetează de a mai fi o formă a morţii., /

De aceea întâlnim credinţa că cine stăpâneşte locul pe care se clădeşte o casă, moare; astfel a murit, spune tradiţia, stăpânul pământului pe ea, re s-a ridicat Moscova49. Tot aşa, moare curând cel care intră întâi într-o casă nouă sau trece cel dintâi pe un pod nou clăditr>O. Unele credinţe, mai evoluate, spun că, dacă omul nu moare curând, cel puţin se abat asupra lui o serie de nenorociri5 – 1. De aceea, în Rusia, când o familie se mută într-o casă nouă, cel mai bătrân pătrunde cel dintâip2. În anumite regiuni din Pacific, înainte de a intra într-o casă nouă, se azvârl înăuntru ofrande sau preotul pătrunde şi rosteşte rugăciuni5J. în Borneo, când un rege sau un mare şef lua în stăpânire o casă nouă, se omora un om şi cu sângele lui se stropeau stâlpii şi temeliile 54.

79

6. *Cel dintâi pe care îl aduce soarta e menit să moară*

Aşa cum povesteşte legenda oraşului Teshang din Bosnia, a podului peste Struma în Bulgaria, a celui peste Mostar în Herţegovina, a turnului din Cettinge în Muntenegru, a podului Arta din Epir etc. în variantele sud-est europene, amintite în paragraful 3, vine chiar soţia meşterului. Elementul acesta dramatic redescoperă, am spune, sensul metafizic al mitului creaţiei, în care e prezentă jertfa de sine. Balada sud-dunăreană, şi îndeosebi cea românească, adânceş-te înţelesul legendei, redescoperind sau reîntorcându-se la izvorul care i-a dat naştere. Căci, în cazul Meşterului Manole. soţia nu e osândită să fie jertfită. Oricine s-ar fi apropiat în acea dimineaţă de zidărie trebuia să fie sacrificat. Acesta era obiceiul în foarte multe locuri. Dar era un obicei şi în urma lui o foarte lungă istorie, căci e probabil că se sacrificau mai degrabă străini sau, în orice caz, persoane în afara corporaţiei ziditorilor. În mit însă, în acel mit care precede şi rămâne

totuşi necontenit contemporan istoriei, jertfa creaţiei nu ora întâmplătoare. În creaţie, era divinitatea care se sacrifica pe sine – şi în alte episoade., creaturale" din miturile omenirii se sacrifica, de asemenea, fiinţa cea mai dragă, cea mai apropiată; un alt fel de a formula jertfirea de sine. *Legenda Meşterului Manole a redescoperit acest sens străvechi, metafizic şi de aici pathosul ei şi neistovita ei polivalenţă care îngăduie cele mai felurite interpretări artistice* (subl. editorilor). Redescoperirea aceasta, fireşte, nu a fost dialectică, nici voluntară. Amănuntul, de altfel, e departe de a avea vreo importanţă Important e numai faptul că experienţa dramatică românească s-a realizat pe anumite niveluri sau la anumite adâncimi în care revelarea străvechiului mit era de la sine înţeleasă. Să nu uităm bunăoară că foarte multe simboluri şi mituri tradiţionale au fost redescoperite" *, prin simplul act al creaţiei artistice, de nenumăraţi scriitori şi artişti. Cum lucrurile acestea nu dispar decât pentru ceea ce e mai superficial în noi, e de ajuns ca cineva să trăiască profund sau să contempâeze în conformitate cu normele, ca ele să se reveleze în puritatea lor primordială.

— Teoria redescoperirii simbolurilor, existente în stare latentă în subconştientul colectiv, milenar, a fost aplicată genial în problema originalităţii lui C. Brâncuşi, cu argumente amintite în studiul introductiv] a această carte.

80

7. „Copilul" şi „Orjemul".

În legendele germane crescute din riturile de construcţie, accentul dramatic nu cade pe femeie sau mama zidită de vie, ci pe copil. Este posibil ca aceste legende să fi fost popularizate datorită unor sacrificii reale, căci, după documentarea lui Sartori, ld temeliile multor biserici s-au găsit schelete de copii55. *Ritul* de construcţie ar fi, în acest caz, în directă legătură cu *legendele* populare; ceea ce nu le scade, de altfel, valoarea teoretică ci, dimpotrivă, le-o validează, pentru că, aşa cum prea bine se ştie, ritualul e cea dintâi formulă a unei concepţii coerente şi generale asupra lumii.

Astfel, o legendă turingiană, culeasă în a doua jumătate a secolului trecut, povesteşte că atunci când primul prinţ de Liebenstein a clădit castelul care trebuia să fie reşedinţa familiei sale, a cumpărat fetiţa unei cerşetoare şi a poruncit să fie zidită la temelie. Copilul mânca o prăjitură – căci, aşa cum vom vedea îndată, victima trebuia să

accepte jertfa de bunăvoie, sau, măcar să fie păcălită în aşa fel încât să nu se sperie şi să nu reziste; *ne flebilis hostia immoletur* – şi nu înţelegea prea bine ce se întâmpla cu el. Numai când zidul îi ajunse la umăr, se rugă să i se lase o mică crăpătură. Mişcat până la lacrimi, maistorul refuză să continue şi prinţul porunci calfei să-i ia locul. Dar nici acesta nu avu curajul să ducă la sfârşit jertfirea. Atunci se oferi ucenicul s-o facă şi se apucă s-o zidească. Îndată ce se înălţă zidul, copilul strigă: „Mamă încă te văd!" După aceea, se ridică în vârful picioarelor şi strigă din nou': „Mamă, în curând n-am să te mai văd!" Iar când ucenicul puse ultima piatră, se auzi: „Mamă, acum nu te mai văd deloc!" Legenda adaugă că nici ucenicul, nici mama fără inimă n-au trăit destul ca să se bucure de răsplata dobândită". Variante ale acestei legende au fost culese în Harz, Bavaria, Hannover, Göttingen, Mecklenburg, Oldenburg57. În Oldenburg, când se construia un zid de apărare, lucrarea nu putea continua şi atunci meşterii au fost nevoiţi să cumpere un copil surdo-mut de la maică-sa şi să-l zidească de viu Legenda se întâlneşte şi în confinii extra-europene. Un prinţ georgian îşi construia zidul de apărare al castelului, dar tot ce „se clădea ziua se dărâma noaptea. Preotul persan chemat să lămurească neobişnuita întâmplare declară că lucrarea nu va putea înainta decât dacă unicul copil al unei văduve va fi îngropat dedesubt.59. În legendele iudaice se povesteşte de un rege care, voind să clădească un oraş, a ales un loc pe care

81

În – Mecteiu! Manole r astrologii l-au socotit nimerit dar numai cu condiţia ca un copil, adus de bunăvoie de mama lui, să fie zidit la temelie 60. În sfârşit, trebuie să reamintim şi varianta din *Historia Bri-ionum*, menţionată în § 4.

Temele acestor legende pot fi astfel clasificate:

a) copilul, de obicei surdo-mut sau mai mic de un an, vorbeşte când e adus la locul sacrificiului (Historia *Britonum*; Thuringia), dar inima mamei e de piatră (Thuringia);

b) copilul trebuie să vină de bunăvoie, cumpărat de ia părinţi, îndeosebi de la mamă; rareori, în aceste legende germane, maistorul îşi jertfeşte propriul lui copil, pe care-l vinde şi zideşte cu mâna lui (variantă Thuringia) al.

Sartori, care a adunat printre cei dintâi o bogată bibliografie a acestor două motive62, afirmă că „spiritele 1 copiilor sunt mai

puternice şi mai eficiente şi de aceea paza noilor construcţii li se încredinţează lorw. Aminteşte că la germani sufletul era conceput, poate încă din timpul păgânismului, ca un *Kindgestalt*, iar duhurile caselor se înfăţişau sub forma unor copiim. Frecvenţa motivului „copilului" depăşeşte însă – cu mult explicaţia adusă de Sartori şi alţi etnografi, anume că sacrificiile acestea aveau ca scop crearea unui spirit protector al clădirii. Căci, într-adevăr, regăsim arhetipul „copilului" nu numai în mituri şi legende, dar şi în alchimie, în gnoză, în superstiţii, el reapărând, aşa cum remarcă Jung într-un studiu recentfo, în anumite viziuni neurotice, vise etc. Prezenţa unui copil sacrificat la o construcţie are, aşadar, implicaţii mult mai – adânci şi mai vaste.

Copilul e un simbol ecumenic al începuturilor, al lucrului nou, al vieţii totale, al evenimentelor excepţionale, al trăiniciei, al eternităţii. Misiunea de paznic şi protector al clădirii, dacă cumva se întâlneşte în anumite împrejurări, nu este decât o degradare a unei concepţii arhaice: însufleţirea construcţiei se face sub semnul mitic al „copilului" ca să asigure operei nu numai *durata*, ci şi *perenitatea*. Să reamintim că şi în legendele balcanice, precum şi în cele ruseşti, copilul e prezent în jertfa zidirii, fie că e sau nu clădit împreună cu mama. Prunci sunt sacrificaţi şi în legătură cu tehnicile metalurgice66 şi cu acelaşi scop: a asigura reuşita operaţiei, a „însufleţi" cazanul în care se topesc minereurile.

Evident, într-un produs folkloric care şi-a dobândit autonomia şi circulă datorită în primul rând calităţilor sale poetice (cum e bunăoară balada sârbească şi românească), prezenţa copilului se valorifică mai ales prin elementul patetic pe care îl

82

aduce cu sine. Dar nici acest element patetic, în aparenţă „profan1, activând adică direct asupra emotivităţii, nu exclude mitul; dimpotrivă, îl reactivează. *Pathosul*, în orice eveniment s-ar dezlănţui el, proiectează acest eveniment în lumea mitică. Iată, bunăoară, cum se desprinde din „profan" şi trece în mit soarta copilului Meşterului Manoie:

„Copilaşul tău, Primcuşorul meu, Vază-l Dumnezeu. Tu cum l-ai făsat în pat, Desfăşat, Zânele c-or trece la el s-or întrece şi l-or apleca Ţâţa că i-or da; Ninsoare d'o ninge, Pe el mi i-o unge; Ploi când or ploua Pe el! – or scălda; Vânt când o sufla Mi l-o legăna, Dulce legănare, Pân' s-o face mare".

Copilul Meşterului, prin simplul fapt că devine orfan în urma jertfirii mamei, e omologat zeilor şi eroilor „copii-orfani” (Dionysos, Hermes, Kullervo etc.) 67 şi soarta lui încetează de a mai aparţine omenescului, ea fiind integrată categoriei mitice. Pathosul întâmplării tragice nu dezlănţuie numai o emoţie omenească (mila, îndurarea etc), ci transformă acest material uman în mit, asimilând orfanul Meşterului celorlalţi „orfani” divini, care au fost crescuţi de zâne, legănaţi de vânt şi scăldaţi de ploaie. Nu mai ştim nimic de soarta copilului Meşterului, dar eventuala lui „biografie” nu mai prezintă niciun interes, ea neputând fi altceva decât repeţirea dramei mitice a eroului de pretutindeni şi din toate timpurile. Importantă, în lumea mitului, este investirea lui cu atributele şi destinul *orfanului*, a copilului prin excelenţă, adică a copilului primordial, în absoluta şi invulnerabila lui singurătate cosmică, în perfecta lui *unicitate*. Apariţia unui asemenea „copil” coincide cu un moment primordial: crearea Cosmosului, crearea unei

83

Jumi noi, o nouă epocă istorică (Vergii), o „viaţă nouă” în orice nivel al realului Apariţia „copilului” se întâmplă „în acel timp”, „odinioară”, „a fost odată ca niciodată…”, „atunci”; ab *origo,* în *principio,* ag*re.* Timpul mitic este întotdeauna acelaşi aşa cum am văzut că este şi timpul sacru, ritual. „Orfa – nul” din mit trăieşte clipa (întotdeauna aceeaşi) a începuturilor. El e singur, e un*ic;* prin el „sau contemporan lui, iau naştere lumile. El creşte nemijlocit în inima elementelor: apă, ploaie, vânt. Este, am putea spune, o repetare a momentului mitic iniţial când întreaga omenire creşte în sânul elementelor cosmice. De aceea, apariţia unui asemenea „orfan” este, într-un anumit sens, o regresiune în cosmogonie şi anthropogonie.

Iată, deci, cum un element lateral baladelor izvorâte din jertfa zidirii, deşi şi-ar putea justifica prezenţa – pentru judecata noastră, modernă – prin însuşi conţinutul său emotiv şi valenţele sale estetice, ne dovedeşte, încă o dată, structura sa mitică. „Autonomia 1 să le numai aparentă; căci desprimzându-se din drama centrală, se reintegrează unei alte structuri mitice. Şi nu e deloc întâmplător că structura mitică în care se reintegrează e aceea a „orfanului”, adică o structură cosmogonică („începuturile”). Pentru că, aşa cum vom vedea îndată, balada Meşterului Manole este ca însăşi un produs folcloric de tip cosmogonic, deoarece jertfa zidirii este o imitaţie omenească a

actului primordial al creaţiei Lumilor.

În legătură cu jertfirea copilului la temelia unei noi clădiri – aşa cum o întâlnim în tradiţiile germanice şi unele orientale – trebuie să amintim că asemenea sacrificii aveau loc şi în alte împrejurări. Bunăoară, un copil era jertfit pentru a însănătoşi pe rege 68. Este vorba aici numai de o „transfuzie" magică de sânge proaspăt, pentru a i reda sănătatea şi asigura viaţa, sau jertfirea copilului „proiectează" pe rege într-o „stare" primordială (sub semnul arhetipal al „începuturilor"), care îl vindecă prin simplul fapt că îl regenerează? Suntem îndrituiţi să ne punem întrebarea aceasta şi să ne îndoim de validitatea primei explicaţii (magia sângelui – sănătatea), pentru că în Orientul antic se obişnuia ca şeful unui stat sau al unui oraş să-şi jertfească propriul să-ţi fiu de câte ori Comunitatea trecea printr-o mare primejdie. Fenicienii jertfeau copiii întâi născuţi în timpul molimelor, al secetei sau al catastrofelor militarem. Cui folosea acest sânge tânăr? E greu de crezut că jertfele erau aduse ca să „îmbuneze" un zeu (bunăoară, cel al războiului). Dacă sacrificiile acestea aveau o coerenţă (şi *toate* sacrificiile sunt coerente), sensul lor nu putea

84

fi de a „îmbuna" pe zeul războiului, ci de a-l *întări*, de a-i promova forţa sacră şi militară, a cărei zdrenţuită puţinătate îşi arătase roadele în catastrofa militară. Prin sacrificarea primului copil avea loc o regenerare şi o sporire a *forţei* zeului, învăţatul suedez Waldemar Liungman70 observă că, de fapt, primul născut era fiul zeului, deoarece în Asia fecioarele petreceau o noapte în templele Marii Zeiţe şi zămisleau nu de la soţii lor, ci de la reprezentanţii zeului (preoţii, străinii etc). Aşadar, se sacrificau, în timp de molimă „secetă, mare primejdie, co*piii zeilor* – cu scopul de a promova şi regenera forţa sacră a „părintelui" lor.

Dar, întorcându-ne la întrebarea de adineaori, acest sacrificiu aducea pur şi simplu o infuzie magică de forţă ori restaura în toată plenitudinea ei fiinţa regelui sau a zeului? Totul ne îndeamnă să credem că sacrificiul copilului avea ca scop o restaurare, o reintegrare în *momentul* iniţial al „începutului". Orice sacrificiu, în el însuşi, se petrece „în acel timp f, adică la început, în realitatea primordială a mitului. Regele sau zeul este „proiectat" prin rit în acel moment iniţial în care a apărut pentru întâia oară în glorioasa plenitudine a forţelor sale. „Copilul" împlineşte aici funcţia sa arhetipală: tot ce se face sub

semnul său, se face în perenitate pentru că se face la „începutul timpurilor”. În fond, se poate vorbi în legătură cu toate aceste rituri de o „eternă reîntoarcere” la ceea ce a fost la început, de o *reluare* a mersului lumii, de o *reîncepere* a Creaţiei. De câte ori se întâmplă ceva grav, care ameninţă integritatea Naturii sau a colectivităţii, nu se împlinesc acţiuni rituale pentru a *repara* ceea ce s-a greşit – ci, prin magia ritului, se reia totul de la *început*, adică se repetă Creaţia lumii. Unui zeu obosit şi înfrânt nu i se transfuzează pur şi simplu sânge proaspăt – ci i se indică *semnul* sub care se poate regenera, redevenind ceea ce a fost el „la început”.

Ideea aceasta creaturală o regăsim deci în toate ritualele amintite în paragraful de faţă. O cetate se prăbuşeşte; un copil jertfit sub zidurile ei o face să dureze. Un rege agonizează; jertfa unui copil îi restaurează plenitudinea iniţială. Seceta bântuie, reîntorcând lumea în haosul de dinaintea Creaţiei; copilul jertfit reactualizează Creaţia, o face din nou *să*

— Reînnoirea creaţiei este una dintre temele preferate ale lui Mircea Eliade, dacă nu chiar tema fundamentală. E o chestiune strict mitologică pe care autorul a reformulat-o, în spirit filosofic în strălucitorul eseu, *Un amănunt din Parsifal*.

85

fie prezentă (seceta aduce cu sine o regresiune în amorf, în necultivat, în preformal, deci în haos). Catastrofa militară dovedeşte o epuizare a forţei zeului războiului; sacrificarea primilor născuţi, a înşişi copiilor zeului, face pe acesta să retrăiască momentul primordial al perfectei sale plenitudini. Toate aceste exemple dovedesc că nu e vorba numai de o „transfuzie de putere”, ci de o operaţie mai vastă, de reîntoarcerea la arhetipal, operaţie care aduce după sine, în chip firesc, regene-K rărea zeului sau a regelui, sau statornicirea clădirii. Voim să spunem că mentalitatea arhaică lucrează de predilecţie cu *întregul*, iar nu cu *părţile*. *A* petici, a cârpi, a adăuga, a corecta – sunt operaţii de o minimă eficienţă. Lucrul cel mai sigur este reîntoarcerea la momentul Creaţiunii, repetarea singurului act creatural care contează, la prototipul tuturor celorlalte acte divine. Tendinţa aceasta, transparentă atât în ritualele mai sus amintite cât şi în nenumărate altele, nu e lipsită de semnificaţie, considerată în ea însăşi. Demonstrează, încă o dată, setea de real, de ontic, a omului arhaic. Demonstrează, mai ales, setea omului arhaic de a retrăi *întregul*, de a

se reîntoarce în „acel timp” crucial când unitatea realului a fost despicată în miliarde de fragmente prin actul Creaţiei. Căci, ori de unde am pleca, de la analiza oricărui rit sau superstiţie, descoperim aceeaşi vocaţie metafizică a omului şi aceeaşi nostalgie a paradisului pierdut.

8. *„Substitute” şi „obiecte”.*

Cu timpul, sacrificiul uman la construcţii şi lucruri fabricate a fost înlocuit cu sacrificii animale. Este faimoasa mişcare de translaţie către „substituire”, care marchează o etapă în evoluţia mentală a omenirii şi un pas către autonomia sa cosmică. O fază intermediară o găsim în luarea umbrei, obicei răspândit încă în zilele noastre, mai ales în Balcani. Cel căruia i s-a măsurat umbra şi măsura a fost zidită în temelie moare curând. E mai puţin vorba aici de un substitut al sacrificiului uman, cât de un eufemism. În unele locuri, se îngroapă oase sau cranii omeneşti; aşa’ se petreceau lucrurile în India şi în arhipelagul indian şi multe mănăstiri din Siam şi Cam-bodje au la temeliile lor oase de oameni71. În Basarabia de nord se obişnuieşte şi astăzi sa de zidească „în clădirea nouă

l un os de vietate casnică, cu preferinţă însă os de om” *12*. Adevăratul substitut începe însă cu sacrificiile de animale. În Dane

86 *V*!

marca se crede că* sub fiecare biserică trebuie să fie îngropat de viu un cal *n*. În India veche se sacrifica, la facerea altarului, un bou negru sau un ţap alb 74. Oile se jertfeau mai ales în Orient. Se sacrificau de asemenea câini, pisici, păsări şi chiar şi şerpi *n*.

Încă în anul 1860, tinerele perechi nu voiau să se căsătorească în noua primărie din Neuville Chant d’Oisel, dacă nu se tăia un cocoş76. În România se obişnuieşte să se taie un cocoş la casă nouă. În Orientul apropiat se sacrifică animale la punerea temeliei7 sau se repetă sacrificiul chiar pe pragul casei noi78. În Herţegovina, în 1872, când Dedaga Tehengitch a pus temeliile unui pod, a jertfit pe fiecare lespede de fond o oaie neagră, iar sub fiecare piatră de unghi a aşezat un ducat74. Obiceiul de a stropi cu sânge o casă nouă e încă foarte xăspânditsu. Un proverb scoţian spune:

„If you want the bridge to stand the flood „Lay the foundation merg water and blood”. ŞI

Toate acestea converg către aceeaşi explicaţie: construcţia nu poate dura dacă nu e „însufleţită”, dacă nu i se conferă un suflet – fie el de om sau de animal. „Viaţa” i se poate insufla uneori nu numai de

către cineva care o are în mod vădit (adică, am spune, de către cineva care pentru judecata noastră „trăieşte”, ci această „viaţă” îi poate fi transmisă direct din centrele care au primit-o la rândul lor prin participaţie: bunăoară oasele de oameni sau de animale, aşa cum am văzut că se întâmplă în India, Cambodge, România etc. Oasele acestea sunt încărcate cu *putere*, aşadar pot „însufleţi” la rândul lor o construcţie şi îi pot da viaţă şi durată. Acelaşi lucru îi poate face aurul, prin tot ce aduce el cu sine din nivelul solar căruia îi aparţine: forţă, durată, eternitate. În Mexic, se pun la temelii aur, argint şi perle 82, toate substanţe încărcate cu forţe cosmice. În Polonia şi Belgia se pun la cele patru colţuri ale temeliei ierburi verzi8J. în alte locuri, se mai pun ouă, pâine, vin, sare, lapte, untdelemn etc.84. Fireşte, o bună parte din cei ce fac asemenea ofrande nu-şi amintesc de ce le fac. Sau, pe atunci când îşi aminteau, le făceau ca un prinos adus duhului local, „noutăţii” etc. Dar sensul primordial al ofrandelor vegetale, ca şi al celor animale, era acelaşi: promovarea construcţiei în rangul „făpturilor”, al existenţelor care durează, care trebuie deci „însufleţite”, fie prin sufle

8?

tul sau sângele jertfei, fie prin „puterea” insuflată de anumite substanţe (aur, perle, alimente) sau efigii *m*.

Am vorbit de mai multe ori până acum de „însufleţirea” unei construcţii prin sacrificarea unei fiinţe vii. Trebuie să spunem că nu aceasta este ipoteza la care s-au oprit etnografii şi folcloriştii când au voit să explice originea şi sensul unor asemenea rituale. S-au formulat mai multe explicaţii, care au circulat vreme îndelungată (unele mai circulă şi astăzi) datorită prestigiului ştiinţific al autorilor, deşi, după părerea noastră, sunt ori inconsistente ori insuficiente. Bunăoară, Tylor, şi după el Gai doz, şi în parte şi Sartori8 (î cred că scopul urmărit prin sacrificiile de construcţie este să se transforme sufletul victimei într-un demon protector. Pe bună dreptate refuză Westermarck?” să accepte această explicaţie; pentru că, spune învăţatul finlandez, „fantoma” celui sacrificat anevoie s-ar putea transforma într-un geniu tutelar al propriilor săi asasini.

O a doua ipoteză care s-a bucurat – şi sq bucură încă – de o mare popularitate, este aceea a lui Sartori, acceptată în parte şi de Westermarck88, anume că, o construcţie supără duhul locului şi el trebuie împăcat printr-un sacrificiu. Ipoteza aceasta ar putea fi luată în

consideraţie dacă ea ar explica totalitatea sacrificiilor de construcţie. Or, cum vom vedea îndată, există sacrificii de construcţie în care nu poate fi vorba de un duh al locului (bunăoară, când se lansează o corabie sau se aprind focurile sub cazanele metalurgice).

Crawley şi, în parte, Westermarck8 q cred că sacrificiul se d ut opreşte spaimei omului primitiv de ceva „nou". Dar am văzut (§ 5) că „ceva nou" poate însemna foarte multe lucruri pentru omul culturilor arhaice. Un lucru nou poate fi o formă a morţii, daiorită însă altor motive decât cele pe care le consideră antropologul englez. În sfârşit, Westermarck, după ce aderă într-o oarecare măsură la ipotezele lui Sartori şi Crawley, ajunge la concluzia că majoritatea acestor rituale converg către un sacrificiu de substituire, un om e ucis ca să scape pe ceilalţi90. Evident, afiţtmaţia aceasta, privită în sine, e adevărată; în orice sacrificiu, cineva e jertfit ca să scape pe ceilalţi. Dar o asemenea afirmaţie nu explică structura sacrificiilor de construcţie. Nu explică, în fond, aproape nimic, căci sub această formulă generală pot fi grupate un număr considerabil de acte religioase şi credinţe eterogene. Dacă lucrurile ar fi atât de simple pe cât crede învăţatul finlandez, atunci prezenţa „copiilor" (§ 6) n-ar avea niciun rost; alegerea locului (vezi

88

mai jos § 8) ar fi inutilă şi ar rămâne fără niciun înţeles structura cosmogonică a tuturor sacrificiilor de construcţie. În fond, dacă totul s-ar reduce la „jertfirea unuia pentru a scăpa pe ceilalţi", această jertfă ar putea fi făcută *oricum*; am asista, cu alte cuvinte, la o anumită „libertate" a schemei sacrificate Lucrurile se petrec, însă, tocmai contrariu: toate aceste sacrificii prezintă o structură similară, structură uşor omologată cu sacrificiul primordial care a avut loc la Creaţia lumii…

Cât de neîndestulătoare sunt explicaţiile învăţaţilor mai sus amintiţi se va înţelege cu cât vom înainta în comentariul de faţă. Sacrificiile de construcţie au ca scop „însufleţirea" clădirii sau obiectului construit, dar această „însufleţire" nu se face *oricum* (adică, jertfindu-se pur şi simplu o făptură vie) ci se face în conformitate cu un model divin, repetându-se actul iniţial al Creaţiei. Cu alte cuvinte, sensul originar al acestor sacrificii nu era: se jertfeşte *pentru ca* să se însufleţească un lucru – ci: se jertfeşte pentru că aşa *s-a făcut „la început"*, când au luat naştere lumile şi pentru că *numai aşa* se însufleţeşte un lucru şi i se conferă realitate şi durată. Evident, sensul

acesta originar a fost în cele mai multe cazuri uitat. Dar prezenţa lui e pretutindeni identificată; în „căutarea locului” \ în frecvenţa „copilului”, în omologarea zidirii casei cu facerea Lumii etc. Vom vedea îndată că „însufleţirea1, ea însăşi, nu este o credinţă simplistă, explicabilă printr-un animism general omenesc (animism care, în acest sens general, n-a existat niciodată în realitate), ci se încadrează într-o teorie mai vastă. Pentru a face inteligibilă această încadrare, să examinăm o nouă serie de fapte.

Am amintit până acum rituale, superstiţii şi legende în legătură cu construcţiile (biserici, oraşe, poduri, case, străzi etc). Întâlnim sacrificii identice (jertfirea unui om), bunăoară, la desţelenirea unui teren virgin 91, sacrificii în care identificăm nu numai teama de „ceva nou”, ci în primul rând un act de creaţie şi organizare, similar actului prin care haosul a fost transformat de către zei în Cosmos (cf. ritualele de „luare în posesiune” (§ 1). În insulele Fidji, se împlinesc aceleaşi sacrificii la o casă nouă ca şi la lansarea unei bărci noi 9— Se sacri

— Tema „locului nou” este specifică tuturor miturilor „de întemeiere”, aşa cum a demonstrat Ehade în Aspecte *ale mitului* şi, mai ales, în *De la Zalmoxis la Ghenghis' Han*, capitolul *Voii odul Dragoş* şi „*vânătoarea rituală*”.

89

fiică luntrilor noi şi în insulele Solomon, în Noua Georgje etc.9D. Vikingii legau Un sclav de tălpici, pentru ca chila corăbiei noi să fie înroşită de sânge M. Când, în 1784, beiul de Tripoli a lansat un nou vas de război, un sclav negru se afla legat de prora vasului „J.

Dar cele mai semnificative exemple în această privinţă se întâlnesc în clasa sacrificiilor umane şi animale, împlinite ca să se facă să curgă apa într-un eleşteu Profesorul Przyluski a colecţionat nenumărate documente din folclorul unei înapoiate populaţii indiene prearіene, Santaliob. Ele nu se pot explica decât dacă sicrifieiul uman e împlinit cu un scop „creaturalpe de o parte, imitaţia gestului primordial, al Creaţiei, care face ca toate lucrurile *să fie*, şi să fie aşa cum le este rânduiala, deci şi eleşteul să aibă apă multă şi bogată; pe de altă parte (tot gest „creatural”), însufleţirea eleşteului, transformarea lui dintr-un lucru mort sau agonizant, într-un lucru viu. Cum nimic nu poate dura decât în măsura în care are viaţă şi suflet, adică în măsura în care este făcut aşa cum a fost făcut Cosmosul – nici eleşteul nu-şi poate recăpăta funcţia lui firească, viaţa şi sufletul lui, decât dacă i se

conferă toate acestea printr-un sacrificiu, printr-un ritual de translaţie a vieţii şi sufletului jertfei.

Astfel se explică de ce bărcile au desenat la proră (de ex. În Egipt) un ochi omenesc. Nu este numai un substitut – dacă cumva este unul – al jertfei umane. Este „însufleţirea" bărcii, integrarea ei în ordinea lucrurilor vii, organice. O barcă prevăzută cu un ochi este transformată într-un corp omenesc; are „viaţă", are „suflet"; are, deci, *putere*, aşa cum au lucrurile vii şi însufleţite, şi puterea aceasta o face să existe şi că dureze.

Sacrificiul uman e prezent în pragul oricărei *activităţi iniţiale* aşadar, ori de câte ori se repetă gestul Creaţiei. De aceea, după spusele lui Plutarch, sacrificiul uman e necesar reuşitei metalurgiei97. Am arătat într-un studiu precedentq8 legăturile organice între tehnicile metalurgice şi cele obstetrice; cazanul de topit minereul este asimilat matricei, minereurile sunt numite „embrion", acţiunea prin care se dobândeşte metalul din minereul brut este similară, coacerii" sau transformării „embrionului" în „copil" etc. Metalurgia este o tehnică „creaturală", ea nu însufleţeşte, e drept, minereurile, pentru că ele „trăiesc" sub forma de embrion în marea matrice telurică (Magna Ma

90

ter = pământ), dar le maturizează, le grăbeşte creşterea organică, transformarea lor dintr-un lucru „necopt" într-unul „copt" şi ca atare colaborează cu Natura, o continuă şi o desăvârşeşte (întocmai ca agricultura – care şi ea e înţeleasă, încă în sec. XVIJI, ca o desăvârşire a Naturii). Nu numai tehnicile metalurgice implică necesitatea sacrificiilor umane (în foarte obscure practici metalurgice se folosesc foetuşi, ca şi cum s-ar fi încercat pacificarea „mamei" telurice prin ofrande corespunzătoare minereurilor-embrion care îi sunt răpiţi înainte de timp), ci şi deschiderea minelor. De aceea se crede, în foarte multe părţi, că cel care descoperă o mină moare foarte curând. Este un teritoriu „haotic", care se transformă în Cosmos; sau, este un „organism" (mina este asimilată în foarte multe tradiţii uterului teluric) care nu poate dura decât în măsura în care rămâne viu; şi un lucru viu trebuie să aibă suflet Dacă oamenii nu însufleţesc mina printr-un sacrificiu, mina îşi dobândeşte ea singură acest suflet, luându-l de la primul om care intră în ea. Căci, dacă încercăm să ne înfăţişăm universul aşa cum îl gândesc oamenii culturilor arhaice, ajungem la concluzia că „lucrurile făcute" au sete de viaţă şi durată;

odată făcute, ele vor să dureze şi dacă omul nu le ajută să dureze printr-un suflet pe care li-l oferă, ele şi-l smulg singure, sorbindu-l de la primul muritor care intră în atingere cu ele. Este un soi de vampirism al lucrurilor făcute de mâna omului; deşi nu aparţin vieţii, ele vor să se integreze ei Este un asalt al lumii nu anorganice – pentru că şi aceasta, pentru omul arhaic, are viaţă – ci al „lumii fabricate", către viaţă, către însufleţire şi durată. Omul nu e presat numai „de sus", ci şi „de jos", din lumea pe care o face el, o aduce el în fiinţă. De aceea tot ce e „nou', ce e necunoscut, e primejdios. Pentru că prin simplul act al contactului sau cunoaşterii, obiectul necunoscut capătă fiinţă şi e insuflat în dorinţa de a dura. Acest prim contact e fatal, căci trezindu-se la starea de fiinţă, obiectul, până atunci inexistent pentru că nu era cunoscut, „, vrea" *să* dureze şi îşi extrage viaţa vidând pe om de a sa.

Este foarte greu de „realizat" o asemenea concepţie a Lumii împrejmuitoare, însă ne-am propus să valorificăm viaţa aşa cum şi-o înfăţişează omul arhaic. Într-o asemenea imagine a lumii, *aşa se* comportă „obiectele manufacturate" şi aşa simt, voiesc şi gândesc ele.

91

9. *Alegerea locului şi consacrarea „Centrului"*.

Alegerea locului pe care se va ridica biserica, oraşul sau casa se face cu o deosebită grijă. O seamă de legi şi protocoale geometrice trebuie îndestulatem. Astfel, începutul baladei noastre aminteşte că:

Pe Argeş în jos, Pe un mal frumos, Negru Vodă vrece cu tovarăşi zece…

Merg cu toţi pe cale să aleagă-n vale Loc de Mănăstire şi de pomenire…

Locurile nu se aleg la întâmplare. nici după motive profane – frumuseţe, sanitare, strategie etc. Pretutindeni se ţine seamă de un canon geomantic sau magic (după cum „teoria" implicată în acel canon este coerent păstrată sau degradată prin infantilismele atât de frecvente la popoarele „primitive") *m*. Vietăţi de tot felul împlinesc rolul de a valida alegerea locului destinat unei anumite construcţii. Astfel, estonienii pun pe aria unde voiesc să ridice un grajd ierburi şi zdrenţe; dacă se adună furnici negre, e semn bun; dacă, dimpotrivă, vin furnici roşii, e semn rău, iar dacă în trei zile se găsesc sub ele viermi, e semn bu*n* în Sartori (op. cit., p. 4, nota) a adunşt o imensă bibliografie în legătură cu validarea prin tot felul de animale a locului destinat unei

construcţii sau aşezări omeneşti. În Ucraina se pune pâine şi apă; dacă rămân intacte până a doua zi, locul e bine nimerit *w* Aceeaşi credinţă la volhinieni, aceştia pun pâine, sare etc. Şi aşteaptă nu o zi, ci 2 – 3 zile IUJ. În Africa, lucrurile se petrec tocmai invers. Tribul Maravi (la răsărit de lacul Nyassa), bunăoară, consultă în acest chip duhul locului care se află, ca de obicei, lângă un pom; se pune puţină făină la rădăcina pomului şi dacă 24 de ceasuri făina rămâne neatinsă e semn că duhul a respins alegerea făcută şi atunci se caută altul lui. În India, se crede că de multe ori divinităţile locale, chtoniene, se întrupează în corpul arhitectului în timpul plănuirii sau construcţiei casei şi apoi dispar; de aceea e nevoie de sacrificii 3U5" Dar această credinţă este ori degradată, ori paralelă concep

92

ţiei generale care stă la baza geometriei şi despre care ne vom ocupa îndată.

În continuare, balada ne înfăţişează întâlnirea lui Negru – Vodă cu acel „biet ciobănaş, din fluier doinaş":

Şi cum îl vedea Domnul îi zicea: „Mândre ciobănaş Din fluier doinaş! Pe Argeş în sus cu turma te-ai dus, Pe Argeş în jos cu turma ai fost, Nu cumva-ai văzut Pe unde-ai trecut, Un zid părăsit şi neisprăvit, La loc de grindiş la verde-aiuniş?" „Ba, Doamne-am văzut Pe unde-am trecut Un zid părăsit şi neisprăvit, Câinii cum îl văd la el se reped şi latră a pustiu şi urlă a morţiu". Cât îl auzea Domnu-nveselea şi curând pleca – Spre zid apuca…

Este destul de obscură această căutare din partea Domnului a zidului „părăsit şi neisprăvit". Voia el cu tot dinadinsul să continue încercarea unui predecesor, despre care balada nu ne spune nimic? I se păreau sorţii de izbândă mai siguri dacă relua o acţiune întreruptă, dacă încerca să integreze opera lui unei anumite tradiţii? Sau, aşa cum interpretează d. Caracostea, elementul acesta este introdus pentru a întări atmosfera fatidică a baladei, adică este o creaţie ce ţine de structura estetică a materialului, iar nu de implicaţiile sau reminiscenţele sale metafizice şi rituale? Pentru că obiceiul este tocmai contrariul: urmele vechilor clădiri sunt nefaste şi

93

locurile acelea trebuie ocolite. Dacă o casă se ridică pe un teren unde a fost cândva o construcţie, oamenii mor lui). Aceeaşi temere de „locurile cândva umblate şi apoi căzute în părăginire explică de ce în

Ucraina şi aiurea nu se înalţă o casă pe un fost drumm. Temere uşor de înţeles, de altfel: pentru că, dacă într-un anumit loc au fost cândva aşezări omeneşti şi astăzi n-au mai rămas decât ruine, înseamnă că acele aşezări n-au putut dura, fie pentru că au fost greşit alese sau nemulţumitor sanctificate prin rituri, fie s-a întâmplat acolo o anumită dramă, care a inhibat văzduhul cu fiinţe nocive, fatidice. În orice caz, nu e prielnică o reluare – care, de fapt, este întotdeauna un act de *creaţie* – a unor acţiuni eşuate. Repetarea, integrarea se face întotdeauna în sens pozitiv. Se imită aceleaşi şi aceleaşi acte creaturale, victorioase, spornice. Întreaga viaţă a omului este, în realitate, o continuă reluare a iinor gesturi primordiale – reductibile la câteva arhetipuri – dar fiecare din ele este într-un anumit sens o theophanie în India, bunăoară, imensa pluralitate a actelor umane se reduce la theophania solară sau a lui Agni, zeul principiu al focului. „Cele mai neînsemnate gesturi umane, ca şi cele mai responsabile acţiuni rituale, sunt subsumate aceluiaşi model cosmic: trecerea principiului din faza nemanifestată în cea manifestată, theophania.

Ca să ne reîntoarcem la ceremonia alegerii locului favorabil construcţiei, ne amintim că într-unul din *Exempla* tradus de Gaster, astrologii au fost chemaţi ca să-şi dea părerea, asupra regiunii unde regele se hotărâse să înalţe o cetate. Astrologii, sau mai precis geomancienii, sunt indispensabili în asemenea operaţiuni. În India", înainte ca o singură piatră să *fi*e aşezată… astrologul arată ce punct de temelie se află exact deasupra capului şarpelui care susţine lumea. Meşterul – zidar îşi face un ţăruş din lemnul unui arbore Kh*adira,* şi cu o nucă de cocos bate ţăruşul în pământ exact în acest punct, astfel ca ea să se înfigă şi să fixeze bine capul şarpelui" 1UB. O piatră de temelie (pa*dma-sila)* este aşezată deasupra ţăruşului. Operaţia aceasta, fără îndoială, este împlinită cu scopul de a evita cutremurele de pământ, provocate de mişcările capului Şarpelui subteran, care susţine lumea (Shesha, Ananta, Ahir Budhnya, Ahi-Vrtra) m. Într-o baladă culeasă la Delhi, „Balada stâlpului de fier", se spune limpede că ţăruşul străpunge capul şarpelui, iar când e scos „deodată cutremure clatină câmpia" 110. Unul din eroii baladei, un brahman, întreabă: „Cum ar îndrăzni un muritor să dea Regelui Şerpilor o lovi

'34

tură mortală?" sau, cu alte cuvinte, aşa cum se întreabă Paul Mus: „Cum e posibil ca fiecare casă să poată fi aşezată exact deasupra

capului Şarpelui mitic, susţinătorul lumii?" La aceste întrebări, Ananda Coomaraswami răspunde amintind că „buricul pământului 1 (*nabih prithwyah*), sub care se află Şarpele susţinător al lumii, „nu este un loc situat topografic, ci un loc în principiu, a cărui ipoteză poate fi considerat orice „centru" bine stabilit şi consacrat. În acest sens, şi întocmai cum *forma humanitatis* e prezentă în orice om, forma unicului Şarpe este o prezenţă actuală oriunde un „centru" a fost ritual determina*t* în

Într-adevăr, dacă orice act de luare în posesiune sau de construcţie este imitat după arhetipul cosmic al Creaţiei Lumii, atunci acest act trebuie să aibă loc în „centrul" lumii, r, deoarece, după multe tradiţii (amintite în cartea noastră *Cosmologie şi alchiviie babiloniană*) *1U*, Creaţia a început dintr-un centru. Şarpele teluric odihneşte încolăcit sub pământ, însă. capul lui se află exact în centrul pământului. Construcţia oricărei case implică străpungerea capului marelui şarpe, aşadar presupune crearea rituală a „centrului". Evident, spaţiul încare are loc acest „centru" nu e spaţiul nostru, profan, pentru că altminteri ar fi cu neputinţă multiplicitatea „centrelor"; or, atât indienii cât şi celelalte popoare care cred că fiecare casă pe care o construiesc se află *exact* în „buricul pământului", nu se îndoiesc nici de unicitatea „centrului", nici de multiplicitatea caselor, templelor, oraşelor etc. Unicitatea „centrului" este validată metafizicește, pentru că nimic nu poate dura dacă nu e înfăptuit în *real*, adică în conformitate cu arhetipul cosmic al Creaţiei; multiplicitatea „centrului" este un dar al experienţei imediate. Dar această experienţă imediată profană cunoaşte alt spaţiu decât spaţiul mitic şi metafizic, întocmai după cum cunoaşte alt timp. Ritualele se petrec întotdeauna *ab origo*, în acelaşi timp mitic al începutului; el nu curge şi nu e ireversibil. Întocmai cum *toate* ritualele se petrec înăuntrul aceluiaşi timp mitic, static, tot aşa toate construcţiile îşi au „centrul" într-un spaţiu mitic. „Coincidenţa" între timpul mitic şi timpul concret, între spaţiul mitic şi spaţiul simţurilor noastre, se dobândeşte prin acelaşi paradox ritual care face posibilă coincidenţa între *tot* şi *parte*, între *fiinţă* şi *nefiinţă*, între *efemer şi nemuritor* etc.11J.

Ritualul fixării capului Şarpelui prin ţăruşul de sub piatra fundamentală nu se petrece numai într-un spaţiu mitic (adică, în „centrul" lumii), ci şi într-un timp mitic. Într-ade

văr, el nu este decât repetarea gestului primordial al zeilor când au stabilizat pământul. Căci, „la început”, pământul „tremura ca o frunză de lotus, deoarece Vayu (vântul Spiritului) îl sufla încoace şi încolo… Zeii au spus: Haide, să fixăm suportul acesta” 1W. Şi l-au fixat, aşa cum a făcut Soma (*Rig Veda*, II, 12, 2) sau Indra când acesta din urmă a „lovit Şarpele în vizuina lui” 115. Dar lovirea Şarpelui nu este decât o formulă mitică a gestului creaţiei; căci şarpele simbolizează Haosul. Că monstrul serpentin Tiamat din care, după tradiţia mesopotamiană, a fost făcută, prin îmbucătăţire, (lumea) amorful, nemanifestatul. Indra atacă monstrul mitic Vṛtra, care confiscase Apele (ap*ahi* şi le păzea în scorbura munţilor, monstru serpentin identic lui Ani (marele Şarpe), şi îl despică, în două cu un fuger. Confiscarea Apelor înseamnă: 1) ori ca Vṛtra era stăpânul lor absolut, aşa cum era Tiamat sau orice altă zeitate ophidiană, pe întreg Haosul înainte de Creaţie; 2) ori că marele Şarpe, păzind apele numai pentru el, lăsase lumea întreagă bântuită de secetă; fie că această confiscare se petrece înainte de Creaţie, fie că ea are loc într-un anumit moment posterior facerii lumii, sensul rămâne acelaşi: Vṛtra „împiedică”]16 „lumea să se facă sau să dureze. Simbolul ne-xnanifestatului, al latentului sau amorfului, Vṛtra înfăţişează Haosul de dinainte de creaţie. „Neîmpărţit (ap*arvan),* nedeştep-lat (ab*udhyam),* dormind (ab*udhamanam),* cufundat în cel mai adânc somn (su*shupanam),* întins (as*ayanam)* aşa l-a întâlnit Indra înainte de a-l fulgera, despicându-l” (Ri*g Veda,* IV, 19, 3). Şi prin despicarea lui a luat naştere lumea, sau a putut renaşte, căci Apele s-au revărsat şi au rodit pământul. Astfel, ţăruşul care străpunge capul şarpelui sub piatra de temelie imită fulgerul lui Indra care, în alt text, „retează capul” lui Vṛtra (Ri*g Veda,* I, 52 10). Explicarea ritualului ca o măsură de prevedere împotriva cutremurului poate fi poşte-rioară, ea este, în orice caz, coerentă cu simbolismul analizat mai sus. Deoarece cutremurele sunt ele însele manifestări ale aceloraşi forţe ophidiene care stăpâneau Haosul înainte de Creaţie şi-l vor stăpâni din nou în momentul apocaliptic al „marii descompuneri” (mali*apralaya), c*ând totul se va contopi într-o singură masă amorfă.

Șarpele teluric cutremură lumea ca s-o reîntoarcă în haos. El rămâne un simbol al regresiunii în nemanifestat sau al „împiedicării”, al inerţiei care se opune oricărei „forme”, oricărui act de creaţie. Deci, magic: apărându-se de cutremur; mitic: imitând gestul lui Indra când a îmbucăţi! pe Vrtra – geomantul care bate ţăruşul în „centrul” lumii ca să asigure durabilitatea casei pe care vrea s-o construiască retrăieşte şi reface, în acel timp şi spaţiu al „începutului”, momentul crucial al Creaţiei lumii din haos.

Capitala Suveranului perfect se află, pentru chinezi, tot în centrul lumii. Acolo se ridică un arbore miraculos, care reuneşte lumea subterană cu cerurile, aşa cum făceau templele sau cetăţile babiloniene n/. Arborele acesta se numeşte Lemn înălţat (*Kien-mou*) şi se spune că niciun lucru care, alături de el, se ţine perfect drept, nu dă umbră. De aceea, înainte de a se funda o capitală, geomancienii ridică un gnomon; la amiaza zilei solstiţiului de vară, acesta trebuie să nu aibă umbră *ns*. Capitala perfectă era modelul imitat de toate celelalte construcţii. Orientarea caselor trebuind să fie făcută în conformitate cu normele cosmice, „balaurul” juca şi aici un rol important.

Am arătat în *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (cap. I) că, în anumite tradiţii, există o perfectă omologie între lumea pe care şi-o *face* omul (ţări, cetăţi, locuinţe) şi lumea cerească, reprezentând prototipul ideal. Fiecare templu, ca şi fiecare oraş sacru, este o *imago mundi*; şi este o imagine a lumii pentru că se află în „centru”. Simbolismul centrului implică în acelaşi timp şi ideea de *real*, şi ideea de *total*: pentru că Creaţia a început dintr-un „centru” şi de aici, lumea întreagă a fost „ţesută” sau „lărgită” până la marginile ei actuale. „Întocmai după cum embrionul creşte de la buric în afară, tot aşa Dumnezeu a început să creeze lumea de la buric şi de acolo s-a răspândit în toate direcţiile”, spune o tradiţie semită”. În *Mătsi/apurana* se povesteşte cum lumile au luat naştere din buricul lui Vishnu, care plutea pe apele primordiale *m*.

Întocmai cum lumea a început să fie creată dintr-un centru, oraşele se fundează printr-o ceremonie care are ca scop găsirea şi consacrarea unui centru, urmată apoi de transformarea lui în altar. Iată cum înfăţişează Frobenius fundarea unui oraş fortificat la populaţia africană Mande, originară din nordul Africii, dar alungată şi refugiată în Sudan. Nobilii (*horro*) pleacă într-o expediţie depărtată cu barzii (*djalii*) şi fierarii (*numu*) care le sunt credincioşi. Aceştia din

urmă consultă oracolul pentru a verifica dacă regiunea aleasă de *horro* e sau nu propice *m*. Aşază pe acel loc găini şi, dacă nu sunt devorate în timpul nopţii de şacali şi hiene, validitatea regiunii este verificată. Atunci, la apariţia primei luni noi, „se ridică în jurul focului o îngrăditură în formă de cerc sau pătrat. De la început, se prevăd patru porţi: la răsărit, la nord.

97

Îi – Meştei ui Manole la apus, la sud”. Apoi tinerii cavaleri împreună cu fierarii fac de trei ori înconjurul locului, purtând cu ei un tânăr şi puternic taur. Când îngrăditura e gata, cel dintâi care intră nu sunt oamenii, ci taurul cu patru vaci. După ce tarul a gonit trei din cele patru vaci, este sacrificat: carnea e în parte mâncată de cei de faţă (care sunt astfel uniţi, ei şi progenitura lor), în parte consumată în focul ritual. Organul generator al taurului este uscat la foc şi îngropat, în ultima zi a lunii vizibile, în mijlocul îngrădirii. În aceeaşi zi, se ridică deasupra castelului care conţine relicva un altar în formă de phalus; se sapă alături un şanţ destinat sacrificiilor unde mai târziu trebuie să curgă sângele la schimbările lunii. Se sacrifică întotdeauna trei animale la altar, însă la alte date, patru, deasupra şanţului” 122.

Multe credinţe se găsesc implicate în această ceremonie africană *u*\ dar ceea ce ne interesează în primul rând este prezenţa „centrului”, în jurul căruia se fundează ritual cetatea. Cercul sau pătratul, având în centru altarul phalomorph, înfăţişează aşezarea omenească în momentul în care ea devine *reală*, când capătă, adică, fiinţă. Acest act de fundare este copia actului primordial de creaţie, şi noua cetate devine implicit *o imago mundi*. Îngrăditura desparte ceea ce *este* de ceea ce încă nu este, sau este numai într-un chip aproximativ, sau este potrivnic.

Valabilitatea cosmologică a acestei îngrădituri originare, prin care ia naştere o nouă aşezare omenească, nu este infirmată de eventualele sau posterioarele valori acordate ei. Îngrăditura şi-şanţul, ca şi, în alte părţi, labirintele şi zidurile, pot avea – în afară de rostul lor primordial, de *creaţie* a cetăţii – şi un scop apotropaic: să ţină în afară duhurile rele, forţele nocive. Iar mai târziu, când orizontul spiritului nu va mai fi dominat cu exclusivitate de obiecte, forţe sau duşmani „nevăzuţi”, aceleaşi ziduri şi labirinte vor folosi ca mijloace de apărare împotriva adversarilor. Voim să spunem că şi în cazul „oraşelor”, ca şi în atâtea alte cazuri, asistăm la o continuă degradare a sensului

primordial, la o cădere în concret care uneori face aproape imposibilă descifrarea „originalului” metafizic ce, cu necesitate, *trebuie* să existe înapoia oricărui act omenesc. Nu e locul aici să cercetăm mai cu de-amănuntul problema labirintului (asupra căreia nădăjduim să publicăm curând un studiu special), dar este evident că toate asemenea construcţii au fost făcute, la început, nu ca mijloace de apărare împotriva oamenilor, ci ca mijloace de apărare împotriva

98

„Răului”, a duhurilor şi a morţii. Nu strategia militară, ci ritualul şi metafizica a dus la descoperirea, folosirea şi desăvârşirea lor. Întocmai după cum nu după poziţia ei strategică era aleasă aria unei cetăţi, ci după un canon cosmologic bine stabilit. În fond, poate că nu ne depărtăm prea mult de adevăr afirmând că, şi într-un caz şi în altul, tot de „strategieera vorba, numai că, aplicată pe niveluri diferite şi folosind valori diferite. La început, poziţia strategică a unei cetăţi însemna validitatea ei metafizică – invulnerabilitatea ei faţă de forţele demoniace, haotice, faţă de „rău”. Mai târziu, aceeaşi poziţie strategică se verifică prin rezistenţa ei faţă de adversarul uman. Dar şi într-un caz, şi în celălalt, tot de apărare împotriva morţii era vorba, într-un cuvânt de *durată*. Ceva mai mult: procesul de degradare, dacă a dus la uitarea semnificaţiei originare a unei acţiuni sau unui gest, n-a putut întotdeauna suprima *prezenţa* acelui gest; i-a schimbat doar interpretarea.

Revenind la ceremonialul de fundare a oraşelor, ne amintim că antichitatea ne-a transmis două tradiţii privitoare la fundarea Romei. Una vorbea de un *cerc* tras cu plugul, având în centrul lui o groapă, pe care romanii o numeau *Mundu*s în Ovidiu (*Faşti*, IV, 819) spune că deasupra acestei *fossa* se afla un altar. Altă tradiţie vorbeşte de o *Roma quadrataţii*. Nu intrăm în lunga controversă purtată de către învăţaţi în jurul acestei duble tradiţii; e probabil, aşa cum s-a arătat în ultimul timp. că modelul originar al Romei a fost un pătrat într-un cerc. Ceea ce interesează aici este faptul că şi Roma, ca oricare alt oraş „sacru”, a fost clădită pornind de la „centru o (altarul – *Mundus*). Dubla tradiţie a cercului şi pătratului se regăseşte şi în alte regiuni, bunăoară în India. Mormântul indian avea deasupra o *stupă* circulară, sau o suprastructură pătrată. Şi una şi cealaltă, însă, erau o *imago mundi*; el» reprezentau fie „muntele cosmic”, fie., centrul” lumii.

Creaţia n-a avut loc numai începând din „centru”, ci a avut loc la

începutul anului. În aproape toate culturile arhaice, începutul anului este o reluare a Creaţiei, şi este celebrat

— Unul dintre reprezentanţii „noii istorii”, Pierre Vidal-Naquet, avea să confirme, peste mai multe decenii, această afirmaţie a lui Mircea Ehade Tactica militară a lui Epaminonda, spune autorul francez, s-a bazat tocmai pe valorizarea acestei gândiri mitice (Pierre Vidal-Naquet, *Vânătorul negru*, Bucureşti, Editura „Eminescu”, 1985, cap. *Epaminondas pitagoreu sau problema tactică a dreptei şi a stângii*).

cu o serie de rituale şi drame care au ca scop reactualizarea tuturor forţelor cosmice care atunci, în clipa Creaţiei, erau active şi integrale. *Timpul* a devenit real în momentul când Cosmosul a luat fiinţă. Coincidenţa aceasta a Creaţiei cu începutul de an a fost păstrată în amintirea a multor popoare, deşi aproape pretutindeni înţelesul ei metafizic s-a pierdut. Aşa, bunăoară, tătarii din Persia seamănă şi astăzi grăunţe într-o oală cu pământ, la începutul anului (solstiţiul de primăvară), spunând că asta e o amintire a Creaţieiul. După cum se ştie, obiceiul de a semăna grâu în oale cu pământ e foarte răspândit, şi, mai ales, de o impresionantă vechime, el existând deja în cele mai arhaice straturi ale ritualului agricol egiptean72”. Reminiscenţa mai sus citată (tătarii din Persia) e impresionantă pentru că păstrează până în zilele noastre binomul cosmologic „Creaţie” – „începutul anului”.

După tradiţia mesopotamiană, zeii creează, înainte de toate, cetatea, locul stabills. Acelaşi gest de „creaţie a unui loc stabil” îl repetă omul nu numai când îşi construieşte locuinţa – ci chiar atunci când se apără spiritual, când îşi construieşte propria sa mântuire. Orice practică ascetică începe printr-o *aşezare*, printr-o fixare într-o anumită poziţie corporală (*asana*), care are ca scop nu numai rarefierea stărilor de conştiinţă şi concentrarea lor asupra unei singure imagini, ci marchează în acelaşi timp trecerea de la condiţia profană (psihologic şi metafizic, „nomadă”, risipită, frivolă, iresponsabilă) la condiţia prealabilă salvării. Similitudinea între actul Creaţiei şi actul meditaţiei mistic-ascetice, prin care se dobândeşte salvarea, merge chiar mai departe. Neofitul începe, prin practicile lui contemplative, o *viaţă nouă*. Ca să poată contempla fără să fie tulburat de inevitabilele fluctuaţii ale vieţii sale psihomentale, el se apără construindu-şi o imagine care îl izolează de chemările lumii din afară şi asupra căreia se concentrează pentru a-şi putea unifica fluviul stărilor de conştiinţă lJ0. Orice meditaţie religioasă şi orice concentrare corespunde unei ieşiri din

haos, unei ancorări într-un „loc stabil”. Meditaţiile şi concentrările apără de „risipire”, de fluctuaţie haotică, de resorbirea în amorf. De aceea frecvenţa simbolurilor „insulei”, a „diamantului”, a „pietrei din capul unghiului”, a „tronului” etc în textele ascetice şi mistice. Toate aceste simboluri formulează, pe niveluri diverse şi cu aplicaţiuni felurite, *realitatea* aşa cum se manifestă ea în oceanul latenţelor sau al iluziilor.

Biblioteca Judeţeană
— CLUJ —

În practica mistic-ascetică, „vâăfa nouă”, pe care o inaugurează exerciţiile spirituale este, ca şi în practicile religioase comune, un drum către centru, sau, cu alte cuvinte, o reîntoarcere la centru, la realitatea ultimă. Ne-am depărta prea mult de subiectul nostru dacă am intra în amănunte, dar putem aminti că orice pelerinaj la un loc sfânt, orice vizită la un templu etc este un drum către „centru”. Salvarea poate fi tradusă prin nenumărate formule, însă una din cele mai cuprinzătoare este: „drumul spre centru”. Nu e lipsită de semnificaţie meditaţia omphalică pe care o întâlnim atât în India cât şi la Hesychaştii Muntelui Athos IJ1. Buricul este şi el un simbol al centrului.

Dar, ca să ne întoarcem la omologarea meditaţiei în actul Creaţiei, să amintim că tehnicile indiene consideră absolut indispensabilă, cel puţin în etapele preliminarii, concentrarea asupra unei imagini care, adesea, este aşa-numita *mandala*: desen alcătuit din pătrate şi cercuri concentrice, irizate sub forme de flori (de cele mai multe ori, floarea de lotus). de roată cu 4, 12 sau mai multe spiţe, de cruce, având nenumărate alte amplificări geometrice şi arhitectonice care-i dau uneori un aspect labirintic. Cel dintâi lucru pe care îl dobândeşte neofitul meditând pe o *mandala* este „reculegerea”, adunarea laolaltă, concentrarea, unificarea stărilor de conştiinţă. *Mandala* îl fixează în real, aşa cum ritualul de construcţie indian „fixează” capul şarpelui şi apără casa de cutremur. Concentrându-se într-o *mandala*, este apărat împotriva haosului din afara lui, care încearcă să-l reabsoarbă, împrăştiindu-i atenţia, risipindu-i forţele, înşelându-l prin iluzii şi chemări deşarte. *Mandala* este un „centru” şi, prin meditaţia asupra ei, neofitul izbuteşte să se smulgă din oceanul vieţii psihomentale şi subliminale (iluzorii pentru el) şi să se fixeze în

centrul realităţii. Cum mântuirea (în cazul indian, eliberarea de iluzii şi durere) nu se dobândeşte decât înţelegând (în cazul creştin, participând la) realitatea ultimă – *mandala* împlineşte funcţia de a conduce şi fixa spiritul în inima realităţii, limpezind, astfel, drumul către mântuire. Întocmai cum o cetate e apărată prin ziduri şi labirinte de duhuri rele care ar voi s-o nimicească (s-o reabsoarbă în haos), întocmai cum o casă e apărată de cutremur prin ţăruşul bătut vertical sub piatra fundamentală (cutremur = haos), tot aşa neofitul se apără de năvala afectelor, a distracţiilor şi a ispitelor (care şi ele vor să-l reabsoarbă în haosul psihofiziologic al condiţiei profane) considerându-iconografic, o fortăreaţă labirin

633611
BIBLIOTECA JUDEȚEANĂ
— CLUJ —
SALA DE LECTURA

ţică, la adăpostul căreia spiritul poate să se elibereze de iluzii şi ispite şi să contemple realitatea.

Mandata nu este însă numai un desen floral şi labirintic arbitrar construit pentru a fixa atenţia şi a facilita concentrarea. El aste, iconografic, o imagine a lumii, prezentând simbolic toate principiile cosmologice: „centrul”, cele patru puncte cardinale, cele trei elemente etc. Culorile cu care se pictează o *mandata* o omologhează, fără putinţă de înşelare, unei hărţi a lumii. De altfel, orice construcţie sacră corespunzând unei *imago mundi* prezintă, privită fiind din înălţime, forma unei *mandala*. Planul templului Bara-budur este, astfel o *mandata*, întocmai cum este Ierusalimul ceresc (Apocalips, XXI, 2 şi urmetc.) sau *ziqquaratul* babilonian (acesta din urmă fiind alcătuit dintr-o serie de pătrate înscrise unul într-altul, are mai degrabă aspectul unui labirint). Itmerariul salvării începe deci cu o meditaţie asupra lumii considerată în ansamblul ei „Imitaţia actului creaţiei” se verifică, aşadar, de mai multe ori în operaţiile de tehnică ascetic-meditativă preliminarii salvării. Construirea unei *mandata* este repetarea iconografică a Creaţiei (*mandala* = *imago mundi*); meditaţia asupra *mandatai* este repetarea rituală a creaţiei (m = „locul stabil”),

repetarea oi psihologică (*m* = apărare de haos, „viaţă nouă”) şi omologarea metafizică cu actul Creaţiei (m = centru, realitatea ultimă). Polivalenţa aceasta e inerentă oricărui simbol cosmologic, care trebuie întotdeauna înţeles funcţional, el descoperindu-şi sensurile prin nenumărate validări în toate nivelurile realului. Polivalenţa şi coerenţa unui simbol cosmologic nu se revelează în întregime decât istovind toate funcţiunile şi valenţele sale, urmărindu-l deci, în toate nivelurile realului. Ceea ce nu putem face în paginile de faţă, nici măcar cu motivul folcloric pe care-l cercetăm (imitaţia actului Creaţiei).

În anumite locuri din India, *mandala* se „dansează” (*7 nandala vrtya*), adică se dobândeşte o anumită concentrare spirituală, indispesabilă contemplaţiei, prin imitarea coregrafică a cercurilor florale şi labirintice. În treacăt amintim că Thescu, îndată ce a ucis minotaurul, a consacrat un dans sacru care imita labirintul şi că numeroase catedrale păstrează şi astăzi desene labirintice pe mozaicul podelelor; pe aceste labirinte se dansa, încă, în Evul Mediu. Alteori, labirintele catedralelor trebuiau urmărite ca o penitenţă sau ca un „drum către centru’, întocmai cum pelerinajul la Barabudur, cu ascensiunea şi opririle lui ceremoni

— *”, „* „– *

102 1?

I; t ale, este un drum către centru 132. La indienii pueblos din America se desenează pe nisip figuri similare *mandalei*, cu acelaşi scop apotropaic şi ritual.

Toate acestea primesc o lumină nouă prin câteva fapte, aparţinând psihologiei, comunicate de dr. C.G. Jung 133. Unii din pacienţii psihologului elveţian au construit *mandala* fără să fi crezut sau să fi auzit o singură dată în viaţa lor despre asemenea unităţi iconografice orientale; alţii au „dansat” tema floral-labirintică a *mandalei*. Să fie vorba de o „redescoperire” autonomă a unui arhetip păstrat în subconştientul colectiv, cum crede Jung? Cum pathogeniile psihice sunt regresiuni către structurile arhaice de conştiinţă, explicaţia sa pare verosimilă. Dar – cum mărturiseşte el, „psihologul nu se ocupă de substanţa acestui ansamblu, ci numai de expresiunea sa psihică”. Vom avea prilejul să revenim asupra acestor coincidenţe între „redescoperiri” ale unor stări psihologice pathogene şi simboluri sau mituri e-cumenice. Deocamdată, ce ne interesează pentru obiectul studiului de faţă ieşi, e faptul că pacienţii lui Jung au desenat *mandala*

ca sărfe *apere*, să se vindece, validând, am putea spune, funcţia apotropaică a acestor unităţi iconografice şi pe nivelul pathogeniilor. După ce desenau sau „dansau” o *mandala*, bolnavii se simţeau întotdeauna mai bine, mai liniştiţi; într-un anumit sens, făcuseră un pas către vindecare, adică, în cazul lor, către reintegrarea personalităţii. Pathogeniile se datoresc, cu o formulă sumară, ruperii de nivel între conştient şi extraconştient, invadării conştiinţei de către forţele obscure ale subconştientului şi inconştientului; o reabsorbire în haos, ca să întrebuinţăm terminologia cosmologică. (în paranteză fie spus, orice act religios ca şi orice act magic se reduce la o „rupere de nivel”; realul coincide cu non-realul, totul cu partea, eternul cu o-femerul etc. Evident, această „rupere de nivel” se face în conformitate cu anumite norme rituale, mitice sau metafizice. Avem de-a face cu experienţe „cu sens”, orientate şi consumate înăuntrul realului. „Ruperile de nivel” evidente în pathogenii sunt dereistice, neancorate în real Pentru anumiţi medici sau psihologi pozitivişti, pathogeniile sunt substanţial similare misticelor şi magiilor. De fapt, pathogenii sunt mistici şi magicieni rataţi; mai „precis simieşti).

Pacientul care desenează, fără să fi văzut sau să fi auzit vreodată de ea, o *mandala*, face asta ca să se salveze, să se apere de oceanul haotic, să-şi reintegreze personalitatea, îl

103

Inţa, conştiinţa. E un proces de *fixare*, de căutare a unui „loc stabil”, a unui centru imutabil în viitoarea monstruoasă a imaginilor incoerente. Fără să ştie, pacientul redescoperă funcţia salutară a meditaţiei prin concentrarea într-o imagine arhetipală. Psihismul lui, invadat de forţe obscure, silit să funcţioneze pe niveluri din ce în ce mai joase, încearcă să se salveze „reculegându-se” într-o *mandata*, întocmai cum yoghinul indian îşi construieşte digul de apărare împotriva fluviilor psihomentale, fixându-şi atenţia în centrul hărţii lumii.

Încheind aceste note asupra alegerii locului prielnic construcţiei şi legându-le de concluziile celorlalte paragrafe ale cărţii de faţă şi ale altor studii precedente, putem afirma următoarele: cu fiecare *act* pe care-l face, omul încearcă să se mântuie luând contact cu realul. Nu întotdeauna, aşadar, în istoria spiritului uman, acţiunea a fost opusă contemplaţiei. Orice acţiune care imită un act primordial este o acţiune care se petrece la „centru”, deci în *real*, asigurând ca atare omului un

contact nemijlocit cu sacrul. Înainte ca, bunăoară în India, să se fi descoperit acţiunea „fără dorinţa fructelor sale” (*phala trishnavairagya*) ca mijloc de a acţiona în lumea iluziilor fără riscul de a fi participat la ea – exista o altă concepţie, arhaică, a acţiunii care apără omul de imersiune în iluzie şi ireal. Era concepţia pe care am descifrat-o în paginile de mai sus: orice acţiune, ritual consacrată sau metafizic înţeleasă, centrează pe cel care o împlineşte în inima realităţii, alături de zeii care au împlinit pentru prima oară acea acţiune; orice acţiune, aşadar, este o imersiune în spaţiul şi timpul *real* (*mitic*) şi, ca atare, un salt în transcendent. Acţionând, omul nu se pierde, ci dimpotrivă, îşi construieşte mântuirea. Şi, oricât de paradoxală ne părea afirmaţia aceasta, setea de mântuire, de a deveni *real*, este atât de adâncă şi de ecumenică, încât ea răzbate în orice gest pe care-l face omul.

10. *Mitul cosmogonic*, modit *arhetipal*

Pentru omul arhaic, scriam la începutul acestor comentarii, un lucru sau un act nu are semnificaţie decât în măsura în care participă la un prototip sau în măsura în care repetă un act primordial. Şi am dat câteva exemple de „repetiţie”: culegerea ierburilor bune de leac, luarea „în posesiune a unui teritoriu. Apoi, în paragrafele următoare, am reîntâlnit de mai multe ori această „repetiţie” a unui act primordial, care a avut loc „la început”, „în acel timp”, adică o „repetiţie” a Creaţiei. Ce s-a întâmplat – „atunci”?

Cosmogoniile indo-ariene şi semitice, împreună cu unele cosmogonii austro-asiatice, vorbesc de un „gigant” sau „monstru primordial”, prin sacrificarea căruia au luat naştere lumile. *Creaţia* constă în sacrificiul („moarte violentă”) unei fiinţe mitice amorfe, orphidiene sau acvatice. Marduk, bunăoară, creează lumea despicând monstrul, marin Tiamat. *Riq Veda* (X, 90) ne vorbeşte de un gigant primordial cu o mie de capete şi o mie de picioare (formulă mitică a nedeterminatului şi a „infinitului”), care se numea (Purusha) (*purusuhu* înseamnă, în sanscrită, „om”) şi pe care zeii l-au sacrificat („moarte violentă” rituală). Din trupul lui a fost făcut cerul şi pământul, soarele şi luna; din gura lui a ieşit brahmanul (casta), din braţul său războinicul, din coapsa lui agricultorul, din picioarele sale casta sudra; magia aceluiaşi sacrificiu a creat, de asemenea, animalele. Mitologia nordică povesteşte cum gigantul primordial Ymir a fost sacrificat de cei trei fraţi, Odhin, Vili şi Ve, ca să se facă lumile; din carnea lui a fost

făcut pământul, din sângele lui marea, din oasele lui pietrele, din păr pădurile, din craniu bolta cerului şi din creier norii (Snorre Sturiason, *Gylfagining*, *5 – 8*). Mitologia iraniană păstrează această tradiţie cosmogonică a sacrificiului unui gigant primordial sub o formă adulteră: Ormuză creează „boul primordial" şi prototipul omului, Gajomard; acesta din urmă e atacat şi ucis de Ahriman, şi din corpul lui sunt alcătuite lumile, iar din sămânţa lui răsare perechea umană Masjai şi Masjanay sub forma unei plante (*Bundahishn*, III, 1 – 26; XV, 1 – 24). Gajomard, în avestică *Gaya-mfiretan*, înseamnă reol care posedă viaţa muritoare" (muritor, *om*, *cf. purusha*) şi este, întocmai ca şi Ymir şi Purusha, androgin, aşa cum sunt toate făpturile primordiale (cf. *Mitul Reintegrării*)

Mitul cosmogonic al creaţiei lumilor prin sacrificarea unui gigant primordial îl mai întâlnim şi în alte arii (deşi originea lui, probabil, trebuie căutată între Eufrat şi Indus). În nenumărate regiuni se vorbeşte despre naşterea plantelor, a animalelor, a oamenilor sau chiar a elementelor lumii din cadavrul („moarte violentă") unei divinităţi sau unei făpturi primordiale. În două studii anterioare (*Ierburile de sub Cruce* şi la *mandragore et l'Arbre de vie*) am menţionat o seamă din aceste tradiţii cosmogonice, fie în forma lor originară (legate, adică, de mitul creaţiei), fie versiuni desprinse din mitul cosmogonic, în care se dă seama de originea lumii vegetale sau a anumitor plante. Ajungeam, în aceste studii, la o concluzie pe care trebuie s-o reamintim aici: numai „*moartea violentă*" a unei divinităţi sau făpturi extraordinare (zână, erou etc.) este *creatoare*, ea sporind întotdeauna realitatea. O viaţă care-şi toarce firul până la capăt şi ia sfârşit într-un chip firesc nu rodeşte, nu se transformă în altceva viu; mai precis, *sfârşitul firesc* al acestei vieţi e sterp. Dimpotrivă, orice viaţă jertfită înainte de a-şi fi istovit toate posibilităţile sale de manifestare printr-o „moarte violentă" se transformă într-o nouă formă a vieţii: într-o floare, într-un animal etc. – formă care *continuă* viaţa tragic întreruptă a insului sacrificat. Aducem, pentru demonstrarea tezei noastre, un număr considerabil de exemple, de la ierburile bune de leac răsărite sub Crucea Mântuitorului, până la trandafirii care, în credinţele medievale, creşteau din trupurile eroilor căzuţi într-o mare bătălie. De altfel, basmele ne-au destăinuit de mult axioma aceasta, că viaţa se transmite prin moartea violentă (de cele mai multe ori în chip viclean la împlinire), căci niciodată eroina, ucisă

de duşmanca ei, nu piere cu adevărat, ci se transformă în peşte, pasăre, brad, floare etc, până când îşi recapătă forma omenească.

Într-un cuvânt, se poate spune că lumile au fost create prin sacrificarea unui „Antropocosmos", a unui Mare Om primordial. Important în miturile cosmogonice mai sus amintite nu este amănuntul că lumile au fost făcute *din* substanţa unei fiinţe primordiale – ci că el au fost făcute prin *sacrificarea* acestei fiinţe. Accentul cade pe *actul* sacrificial; căci dacă Gigantul a dat „materia" din care s-a urzit Cosmosul, *viaţa* acestui Cosmos a fost transmisă prin actul sacrificiului. Lumile au dobândit o existenţă reală („viaţă") pentru că au fost *însufleţite* printr-un sacrificiu, pentru că li s-au transmis „viaţa" Gigantului sacrificat. Acest „Antropocosmos" nu încetează de a exista, după ce a fost sacrificat, decât *în aparenţă* – căci el îşi continuă existenţa în lumile care s-au născut din el şi care durează pentru că el, prin moartea sa violentă, le-a însufleţit. De aceea, când un om moare aici pe pământ, el nu dispare pur şi simplu, nici nu se preface în taran a – ci se reintegrează în Anthropocosmos. Cum spune un text iranian, oasele se întorc în pământ, sângele se întoarce în apă, părul se reîntoarce în plante, sufletul în foc, „aşa cum au fost primite ele la Facerea lumii" (*Bundahishn*, 31, 6 – 7). Textele indiene cunosc mai multe itinerarii cosmice postmortem, itinerarii care nu sunt decât aspecte ale aceluiaşi act de restituire realizat prin moarte. „Ochiul tău se duce spre Soare, sufletul (*atman*) tău se duce spre Vânt" etc. *Rig Veda*, X 16, 3). Sau „răsuflarea ta se duce spre Vânt, urechea ta (i. e. auzul) spre punctele cardinale, oasele tale în Pământ" *Altareya Brahmana*, (II, 6, 13). Un imn funerar din *Atharva Veda* (XVIII, 4, 48) aminteşte mortului: „Pe tine, care eşti pământ, te aşez în pământ". Repetăm şi aici ceea ce am spus, de mai multe ori, în scrierile noastre anterioare, că elementele („Vânt", „Soare" etc), ca de altfel şi noţiunile de „femeie" şi „bărbat" trebuie înţelese în sensul lor cosmologic, pe care-l aveau pentru autorii textelor arhaice.

Dar, ca să ne reîntoarcem, este evident că „Anthropocosmosul" primordial îşi continuă *viaţa* în lumile cărora le-a dat naştere prin moarte-i rituală. Şi fiecare om, murind, no face altceva decât să se reintegreze acestui prototip antropocosmic. Prin fiecare moarte omenească, Antropocosmosul se reface; sau, mai precis, *încearcă să se refacă în forma lui originară*. Fiecare moarte este o reintegrare. Dar nu numai atât; prin fiecare moarte se încearcă refacerea unităţii

primordiale, nedespicate prin Creaţie, nepulverizate în miliarde de fragmente prin „moartea violentă” a Gigantului. Că această refacere a unităţii originare nu are loc, este un lucru pe care indienii cei dintâi l-au simţit. De aici dorinţa lor de a se smulge din circuitul infinit al existenţelor şi de a dobândi eliberarea supremă, autonomia absolută a spiritului (moksha, mukti). În fond, setea de ontic, de realitatea ultimă, este atât de arzătoare în conştiinţa indiană, încât ca nu putea fi potolită decât printr-o restaurare definitivă a unităţii primordiale. Şi pentru că această unitate nu mai putea fi dobândită nici prin ritual (pentru conştiinţele calcinate de existenţa *durerii*), nici prin moarte (deoarece reintegrarea în Anthropocosmos nu era definitivă, ea dezintegrându-se la infinit prin legea cauzei şi-a efectelor, *Karma*) – anumite elite indiene au căutat un alt drum spre mântuire, prin care să poată depăşi şi durerea, şi iluzia, şi multiplicitatea existenţelor; şi au încercat, astfel, să dobândească unitatea metafizică între spiritul cosmic (*brahman*) şi spiritul personal (*aiman*), renunţând la căutarea unităţii prin *reintegrarea totală*. Dar toate acestea au nevoie, pentru a fi mulţumitor înţelese, de o lungă discuţie asupra evoluţiei istorice a metafizicii indiene, pe care nu o putem desfăşura aici. Trimitem pe cititor la unele din scrisorile noastre anterioare, rămânând ca problema s-o reluăm într-un viitor studiu, cu alte mijloace şi pe alte dimensiuni decât am făcut-o până acum. În tradiţia indiană, omul e făcut direct din corpul lui Purusha, concomitent cu facerea Lumilor. În tradiţia mesopotamiană, creaţia omului cere, însă, un nou sacrificiu. După anumite versiuni, omul e făcut din ţărână şi din sângele unui zeu, Kingu, sacrificat de Marduk, zeul. suprem, tocmai pentru a da fiinţă noii sale făpturiU4. Alte versiuni, însă, vorbesc de autosacrificiul lui Marduk *l* *”.

„Voi închega sângele meu, îl voi face os

„Voi ridica pe om în picioare, în adevăr omul va fi…

„Voi zidi omul, locuitorul pământului…”

Aceeaşi tradiţie a fost păstrată de Berosius (sec III în de Chr.)! 3S: „Şi Bel văzând că pământul era deşert dar roditor, porunci unuia dintre zei să-i reteze (lui Bel) capul, să amestece sângele care va curge cu pământ şi să facă oameni şi animale capabile de a suporta aerul”. Mitul auto-sacrificiului zeului la creaţia omului se întâlneşte în arii foarte depărtate; bunăoară, în Oceania 137, deşi nu se poate încă preciza dacă e vorba de transmisie sau de poligeneză. Fapt este că

tradiţia auto-sacrificiului divin o regăsim în centrele de cultură arhaică – Mesopotamia, Egipt – deşi nu întotdeauna evidentă; aşa de pildă, în Egipt se m: u vorbeşte şi de facerea omului din lacrimile sau sămânţa zeului133, ceea ce e tot o formă a auto-sacrificiului.

Recapitulând, putem reduce miturile cosmogonice şi antropogonice amintite mai sus la următoarele scheme:

1. Cosmosul a fost făcut de zeul suprem sau de zei prin sacrificarea unui Gigant (Purusha, Ymir) sau a unui monstru marin (Tiamat);

2. Cosmosul a luat fiinţă pentru că a fost „însufleţit" prin moartea rituală care a avut loc „în timpul acela";

3. „Însufleţirea" nu constă în simpla transmisiune a vieţii şi sufletului Gigantului în Cosmos, ci în primul rând în magia sacrificiului, care face posibilă prelungirea „vieţii" Gigantului în forme multiple de existenţă;

108

4. În tradiţiile care nu cunosc un Anthropecosmos, ci numai un monstru marin primordial (de ex. Mesopotamia), omul e creat prin sacrificarea unui zeu (Kingu) sau auto-sacrificiul zeului suprem (Marduk):

5. Nimic viu nu poate, nimic nu poate *dura*, dacă nu i se conferă „viaţă" şi „suflet" prin sacrificarea unei alte vieţi;

6. Numai moartea rituală (moartea violentă) este creatoare, pentru simplul motiv că ea întrerupe firul unei vieţi care nu şi-a consumat toate posibilităţile, care nu şi-a îndestulat destinul; de asemenea, moartea rituală (şi prin generalizare, orice „moarte violentă" împlinită cu sens – adică un sacrificiu, iar nu un accident) declanşează o forţă care nu numai că face posibilă „transmisia" vieţii, ci asigură perenitatea noii creaţii căreia i-a dat naştere.

Acestea fiind miturile cosmogonice în ariile cultural-geografice în care întâlnim majoritatea ritualelor de construcţie, sensul teoretic subiacent tuturor acestor rituale devine cât se poate de transparent. În tot ceea ce face, omul imită un gest primordial al divinităţii şi imită nu numai din „teamă" şi „superstiţie" (deşi şi acestea îşi au înţelesul şi rostul lor), ci în primul rând pentru a se feri pe sine de neant şi de iluzoriu; dacă divinitatea înseamnă *jorţă* şi *realitate* (şi ideea de sacru se reduce la aceste două atribute), omul nu-şi poate însuşi forţa şi realitatea decât fie printr-un contact direct cu sacrul, fie imitând

gesturile şi atitudinile celor care prin excelenţă întrupează sacrul, adică ale divinităţii. Creând cosmosul – zeul suprem a creat în acelaşi timp şi modelul actelor omeneşti. Astfel se *face* ceva, pare a spune cosmogonia; însufleţindu-l prin sacrificarea' rituală a unei fiinţe vii. Astfel se face omul, spune antropogonia – însufleţindu-l prin sacrificiul unui zeu sau autosacrificiul zeului suprem.

Dar, aşa cum am avut prilejul să o spunem de mai multe ori în paginile de faţă, imitarea unui gest divin primordial are implicaţii mai adânci; prin simpla imitare a gestului divin (care e un *act real*, pentru că e sacru) sacrificiul coincide cu spaţiul şi timpul originar, în care a avut loc theophania sau manifestarea divină. Sau, cu alte cuvinte: *ceea ce face omul are sorţi de izbândă numai întrucât imita*, *ceva ce a făcut divinitatea*, *pentru că numai sacrul poa' e crea* în *chip real*; dar *divinitatea* creează *arhetipal*, *adică*

109

„În acel timp", *o dată pentru totdeauna* (Subl. editorilor); omul, ca să poată nădăjdui în *realitatea* celor pe care le face el, trebuie să creeze nu numai în conformitate cu actul divin, ci şi „în acel timp" când a avut loc actul divin. Deci – simbolic vorbind – el *reface* Creaţia, cosmogonia, cu oricare din actele sale orientate în real.

Cât ar părea de paradoxal, credinţele acestea sunt nu numai implicite în multe culturi arhaice, dar se regăsesc adesea sub forma lor cea mai explicită. Le-am întâlnit. bunăoară, în ritualele de construcţie din india, ţăruşul de lemn de sub piatra fundamentală străpunge capul şarpelui exact în „centrul lumii" şi repetă, în acelaşi timp, „fixarea" cosmogonică a Şarpelui. Vom vedea îndată că modelul alcătuit de acţiunea primordială îşi păstrează eficienţa chiar în culturile moderne, cât ar părea acestea de laicizate şi profane.

11. *„Însufleţirea" unui corp „arhitectonic"*.

Spuneam (3) că versiunea românească a legendei Meşterului Manole a păstrat sau (redescoperit) un amănunt bogat în înţelesuri: zborul de Icar al Meşterului, atât de tragic încheiat în pragul mănăstirii clădite cu preţul vieţii soţiei sale Era singurul său mijloc de a-şi regăsi soţia. Nu pentru că a murit şi el; ci pentru că şi-a întâlnit o „moarte violentă", care i-a îngăduit, fie şi sub forma izvorului care a început să curgă pe locul unde s-a prăvălit el, să rămână aproape de soţia sa; mai precis să *existe* pe acelaşi nivel cosmic în care exista şi soţia lui. Nu orice fel de moarte l-ar fi apropiat de soţia jertfită; dacă, bunăoară,

meşterul ar fi murit de moarte bună câteva zile în urmă şi ar fi fost îngropat chiar în cripta mănăstirii nu este deloc sigur că şi-ar fi regăsit soţia. Sufletul lui dezrobit de trup ar fi pornit pe drumul hotărât de Dumnezeu tuturor acelora care-şi împlinesc destinul aici pe pământ. Dar, pe drumul acesta, el n-ar fi întâlnit, multă vreme, sufletul soţiei. Pentru simplul motiv că soţia lui nu murise – ci numai îşi schimbase trupul: din trupul de sânge, oase şi carne, sufletul ei plecase să locuiască trupul de piatră şi zid al mănăstirii.

— Acest pasaj poate fi regăsit în celebra definiţiea din *Aspecte ale mitului*, Bucureşti, Editura „Umverj”, 1978.

mitului

110

Nu ştiu dacă până acum cineva a analizat mai îndeaproape toate implicaţiile credinţei în „însufleţirea” unui lucru printr-un – sacrificiu. Nu ştiu, de asemenea, în ce măsură cei care credeau, sau mai cred încă, în asemenea „însufleţiri”, îşi dau seama de înţelesul acestui act. Cum spuneam la începutul comentariilor de faţă, conştiinţa implicaţiilor teoretice a unei credinţe nu e esenţială pentru înţelegerea acelei credinţe. (Câţi, oare, dintre creştini îşi dau seama de implicaţiile înfricoşătoare ale împărtăşirii?! „Însufleţirea” unei clădiri prin jertfirea unei fiinţe presupune, însă, trecerea sufletului acelei fiinţe din corpul său de carne în corpul de piatră al clădirii. Cu alte cuvinte, fiind jentă, prin moartea sa rituală, îşi schimbă corpul. Ea nu vine să „locuiască” în clădire, ci se „întrupează” în ea. Tocmai de aceea a fost jertfită printr-o „moarte violentă”, ca să-şi continue viaţa – şi pentru mult mai multă vreme decât i-ar fi fost ursit să şi-o continue în corpul său de carne – într-un nou corp, arhitectonic.

Lucrurile sunt nu se poate mai clare dacă facem efortul să înţelegem până în străfundul lor credinţele populare legate de „moartea violentă”, credinţe pe care le-am core-laţionat într-un studiu anterior (*Ierburile de sub Cruce*) de miturile cosmogonice. Fiinţa ucisă prin viclenie nu moare, ci se transformă într-un animal (peşte, pasăre, albină etc.) sau într-o plantă (trestie, brad, floare etc). Asta înseamnă, cum spuneam mai sus, că avem de-a face cu o moarte aparentă. Eroul îşi continuă viaţa într-un nou corp. Evident, în basme – care nu au alt scop decât să ne povestească biografia aventuroasă a anumitor fiinţe extraordinare – eroul îşi recapătă până la sfârşit forma lui umană. Dar asta se întâmplă în basme. În anumite legende (bunăoară, cea

transmisă de cronica lui PseudoTurpin, în care se spune că din trupurile creştinilor morţi într-o luptă cu sarasinii au crescut trandafiri) se înregistrează doar faptul *creaţiei* dintr-o „moarte violentă”, şi atât; nu ni se mai spune că eroul s-a întors la vechea lui formă umană. Acelaşi lucru îl întâlnim în tradiţiile indiene analizate în *Ierburile de sub Cruce*; din sămânţa unui sfânt răsare o iarbă care dă naştere unui copil (devenind, mai târziu, erou sau sfânt). Nici aici, ascetul care a suferit o moarte violentă nu mai revine la forma lui originară, ci îşi continuă existenţa sub forma unei plante şi a unui copil.

111

Dacă, aşa cum ne revelează un considerabil număr de tradiţii arhaice, orice moarte violentă e creatoare, adică proiectează sufletul celui ce a fost jertfit într-un nou corp, este de la sine înţeles că sufletul celui ritual sacrificat la temelia unei clădiri este proiectat în noul său corp arhitectonic; pe care, „insufleţindu-l”, îl face să dureze. Deci, în cazul legendei româneşti, soţia Meşterului Manole *trăieşte* în mănăstire, în sensul că mănăstirea însăşi alcătuieşte trupul său. Astfel că, dacă Meşterul ar fi murit de moarte bună n-ar fi putut-o întâlni, pentru simplul motiv că ea încă nu murise. Şi e admirabilă intuiţia autorului sau autorilor baladei româneşti, care, pentru a reuni pe cei doi soţi, a ghicit singura posibilitate a reîntâlnirii lor: moartea violentă a Meşterului. Într-adevăr, moartea aceasta, care – oricât de schimbată ca sens ar apărea în baladă – este totuşi o moarte rituală, prelungeşte existenţa lui Manole pe acelaşi nivel cosmic unde îşi continuă existenţa soţia lui; ea, cu un corp arhitectonic; el, cu unul de apă curgătoare. Trupurile lor sunt aproape căci izvorul e:

Cu apă curată Trecută prin piatră, Cu lacrimi sărate, De Caplea vărsate.

„Piatra” era noul corp al soţiei. Înlănţuirea lor era acum realizată într-un alt niv, el cosmic, unde circuitul se face mai lent, atât de lent încât pare ochilor omeneşti perenitate.

În lumina acestei exegeze, ni se înfăţişează în toată claritatea ei concepţia arhaică a riturilor de construcţie. Nimic nu poate dura dacă nu e „însufleţit ” prin jertfirea unei fiinţe vii; însăşi divinitatea a arătat, în „timpul acela”, când au fost făcute Lumile, că o creaţie nu poată fi împlinită decât printr-un-sacrificiu, şi anume prin „moarte violentă” a Giganticului cosmic; *creaţia*, *aşadar*, *este un proces organic şi ritual în acelaşi timp*, *căci numai din ce e viu poate face un lucru „viu”*, *dar „viaţa”*

aceasta nu poate fi transmisă decât printr-un sacrificiu (i. e. un act sacru). În toate credinţele derivate din acest mit central, cosmogonic, sunt prezente, sub o formă mai mult sau mai puţin adulierată, ide

— Tip de „lege” la Eliade.

112

de: viaţă şi ritualul (arhetipul divin al tuturor actelor sacre pe care le repetă omul aici pe păviâni, ca ta se poată însera în real şi dura). Lucrurile făcute, manufacturate, iau fiinţă şi durează în măsura în care devin corpuri organice. (Subl. editorilor). Seria aceasta de fapte nu se poate explica nici prin teoria animistă a lui Tylor, nici prin aşa-numitul preanimism al lui Marret. Ele aparţin unui alt ciclu istoric şi presupune o teorie coerentă a lumii, centrată în jurul mitului cosmogonic şi atotputerniciei ritualului.

Existenţa unui „corp” arhitectonic nu e paradoxală decât pentru concepţiile moderne (îndeosebi cele de la Renaştere încoace), care acordă atât „omului” cât şi „vieţii” valori din ce în ce mai limitate, Mentalitatea arhaică recunoaşte o pluralitate de niveluri cosmice în care „viaţa” şi „omul” pot exista. Am arătat într-altă parte (*Metallurgy, Magic and Alchemy*) că, bunăoară în chimie şi metalurgie, trecerea de la organic la anorganic se face foarte încet, că operaţia chimică a „combinării” anevoie se desprinde din concepţia alchimică a „nunţii metalelor”, că pietrele ca şi metalele sunt sexuate, suferă, mor şi învie, că ceea ce se numeşte astăzi „combustie” era altă dată „dragoste”, lor „moartea” de alţi dată se numeşte astăzi „neutralizare” etc. Nu facem un singur pas către înţelegerea acestor concepţii dacă ne mulţumim să le considerăm, în bloc, drept „superstiţii”, „credinţe copilăreşti”, sau ne mulţumim să le explicăm printr-un vag animism. Singurul mijloc de a înţelege o credinţă arhaică este să încercăm reintegrarea ei în întregul din care a făcut cândva parte şi, de asemenea, trudindu-ne de a ne înfăţişa acest întreg în coerenţa lui intimă. * Or, credinţele pe care le-am analizat în lucrarea anterioară mai sus citată, ca şi cele pe care le cercetăm în cartea de faţă, ne îngăduie să reconstituim o concepţie consistentă a lumii, vieţii şi omului. În ce măsură această concepţie este comună tuturor culturilor arhaice sau este creaţia exclusivă a unei anumite culturi istorice, este poate încă prea devreme pentru a încerca un răspuns precis. Suntem înclinaţi a crede că, cel puţin în ceea ce priveşte faptele examinate în *Metallurgy*, această concepţie a fost elaborată în aria culturală indo-me-sopotamiană, de unde s-a difuzat

apoi în aproape tot restul lumii. Ne interesează, însă, mai puţin istoria difuzării acestor concepţii, cât înţelegerea sensului lor.

— Tip de operaţie hermeneutică.

12 – Meşterul Manole

113

Or, înăuntrul unei asemenea concepţii arhaice, valorile acordate „vieţii” şi „omului” sunt mult mai vaste decât cele moderne. Viaţa organică (iar nu un simplu animism) se identifică într-un număr considerabil de niveluri cosmice. (Lucrul e de la sine înţeles dacă ne amintim că însuşi Cosmosul a fost făcut dintr-un Gigant primordial). Viaţa organică funcţionează în toată plenitudinea ei (naştere, creştere, sexualitate, pasiune, suferinţă, moarte, reînviere) chiar în cele mai inerte niveluri – cum ar fi, de pildă, cel geologic. Nu e vorba, aşadar, de o simplă „viaţă” (concepţia animistă), aşa cum, bunăoară, o amoebă are viaţă – ci de un circuit vital extrem de evoluat şi complet, de o serie aproape infinită de „organisme”, sau mai precis de „corpuri”, care nu numai că „trăiesc”, dar trăiesc în chip integral, adică parcurg toate etapele vieţii biologice şi, în unele cazuri, chiar pe cele ale dramei spiritului. Etichetele de animism, sau pantheism, sau imanentism, nu se potrivesc deloc acestui ansamblu cosmic de „corpuri” legate între ele prin solidarităţi obscure sau relaţii de destin. Nu e vorba nici de un singur „suflet” care le dinamizează pe toate, nici de o divinitate i-manentă în ele (pentru că, dacă uneori divinitatea coincide cu unul din aceste „corpuri”, o face printr-o theophanie sau prin acelaşi paradox care îngăduie, într-un ritual, ca *esse l-a* coincidă cu *non-esse*, fragmentul cu totul, efemerul cu eternul etc). De asemenea, a numi astfel de concepţii „antropocentrice”, iarăşi nu ne duce prea departe, pentru că o*mul*, aşa cum şi-l înfăţişează teoriile arhaice”, nu este asemenea omului înţeles de noi; omul arhaic se valorifica pe sine în termeni *cosmici*, cu alte cuvinte se recunoştea ca atare, *om*, în măsura în care îşi identifica funcţiunile în Cosmos.*

Înţelegem asemenea credinţe, înţelegem bunăoară cum un „om” îşi poate continua „viaţa” într-un nou „corp”, arhitectonic, numai dacă izbutim să ne înfăţişăm viziunea anthropocosmică a oamenilor culturilor arhaice. Cum spuneam mai sus, sfera noţiunilor de om *şi* vi*aţă e*ra, pentru culturile arhaice, mult mai vastă. Un om putea tr*ăi î*n mai multe forme, pe mai multe niveluri cosmice, decât izbutim să ne închipuim în limitele conştiinţei noastre „moderne”. Însăşi noţiunea de

„corp” era de o tulburătoare polivalenţă. S-a

— Autorul transferă discuţia din planul mitologiei în cel al filosofiei.

114

putut vorbi de biserica creştină ca un corp mistic al lui Hristos, întrucât, pentru mentalitatea contemporană primelor formulări teologale, o asemenea expresie era nu numai inteligibilă, ci chiar familiară (deşi nu sub forma ei dialectică), încă din mileniu II în de Chr. se cunoştea în Mesopotamia un „corp liturgic”; textele liturgice care trebuiau recitate cu prilejul ceremoniilor religioase alcătuiau un „corp continuu” *, deşi nu erau pronunţate în continuitate, pentru că timpul scurs între ultima silabă a ultimei ceremonii şi prima silabă a ceremoniei următoare era un timp „profan”, un interval de care timpul sacru nu ţinea scama. Se poate de asemenea vorbi de un „corp-calendar-sacru”, o unitate sui generis alcătuită din toate sărbătorile şi ritualele unui an; de un „corp fonetic”, alcătuit din literele alfabetului, precum şi de un „corp mistic sonor” al sunetelor inaccesibile urechii omeneşti şi pe care numai iniţial le aude (cf. *Cos-viical homology and Yoga*); şi aşa mai departe.

Ţinând seama de toate acestea, nu este deloc paradoxală concepţia unui „corp arhitectonic” pe care îl însufleţeşte îi dă viaţă şi îl face să dureze sufletul jertfei ritual îngropate în temelii. Din această credinţă arhaică au derivat, direct sau prin implicaţii teoretice laterale, toate acele rituale, superstiţii şi legende în legătură cu riturile de construcţie Evident, nu întotdeauna această descendenţă a păstrat, măcar în liniile sale mari, tradiţia mitului cosmogonic. Am văzut că în multe locuri se îngroapă la temeliile unei construcţii oase de om, aur, perle, alimente etc Este şi aici vorba de o „însufleţire”, dar nu prin jertfirea unei fiinţe vii, ci prin consacrarea şi ofranda unor obiecte încărcate cu *realitate* şi *putere*: fiecare din aceste cârande este un centru energetic care poate face să trăiască şi să dureze o construcţie, un corp arhitectonic. În asemenea rituale s-a pierdut sensul originar („moartea violentă”) şi s-a păstrat numai credinţa că nimic nu poate dura dacă nu i se conferă „realitatea” printr-o substanţă care să participe la această realitate ultimă.

Câteva exemple ne vor ajuta să înţelegem şi mai limpede noţiunea de „corp arhitectonic”. Se ştie că, la origine.

— Prin „corp contiuu” (Barabudur, Mănăstirea Argeş) spaţiul şi

timpul devin consubstanţială. Este una dintre cele mai interesante definiţii ale categoriilor de spaţiu şi de timp. Ea aparţine lui Eliade în exclusivitate.

115

templul era un altar ridicat deasupra unui mormânt sau, mai precis, deasupra unui recipient în care se păstrau relicvele unui „om sacru". Altarele prehelenice, indiene, chineze erau, la început, locuri unde se aduceau ofrande „strămoşilor", „eroilor" sau „sfinţilor" îngropaţi (total sau parţial) dedesubt. *Stupă* indiană este o construcţie care s-a ridicat deasupra unui asemenea altar, construcţie care a evoluat în conformitate cu legile arhitecturii, dar care niciodată nu s-a putut elibera de funcţia sa primordială: păstrătoare de relicve Asemenea *stupă* sunt sacre numai pentru că ei e alcătuiesc corpul arhitectonic al relicvelor pe care le conservă. Nu este deloc exagerat să se vorbească de o „însufleţire" a acestor construcţii datorită relicvelor dinlăuntrul lor (de cele mai multe ori, fireşte, inexistente sau frauduloase). Buddha continuă să existe, sub forma unui corp arhitectonic, în foarte multe locuri, deoarece un număr considerabil de temple şi *stupă* îşi revendică o relicvă din trupul său. Pentru un modern pare foarte greu de înţeles că pelerinajul la un templu budhist sau la o *stupă* (de altfel, orice templu conţine sau implică o *stupă*) înseamnă luarea de contact cu *Buddha ca atare*, adică în plenitudinea fiinţei lui (considerat *chakravartti*, Suveran Unhersal, temeiul ontic al Cosmosului). Paul Mus1J9 a demonstrat printr-o strălucită exegeză că *stupă* alcătuieşte corpul arhitectonic al lui Buddha, întocmai cum canonul textual budhist (aşa-numitele discursuri" ale lui Buddha) alcătuieşte „corpul" său „doctrinar". Luarea de contact cu Buddha, ca realitate ultimă, ca temei al Cosmosului, se poate face prin mai multe feluri, după cum se foloseşte „corpul" său doctrinar, oral, mistic sau arhitectonic. Cel care meditează canonul budhist intră direct în contact cu corpul gnoseologic al lui Buddha; cel care repetă liturgic „discursurile" sau parabolele lui îşi asimilează corpul oral al iluminatului; cel care face un pelerinaj la templu se apropie de corpul arhitectonic al lui *Buddha* ş.a.m.d.

Dar „relicva" care „însufleţeşte" o *stupă* sau un templu nu e un fragment dintr-un cadavru oarecare. Ea e smulsă din trupul lui Buddha, participând astfel la realitatea ultimă. Căci nu orice „mort" însufleţeşte recipientul în care e depus, ci numai resturile pământeşti

ale unor oameni excepţionali: sfinţi sau eroi. În primul caz (al persoanelor sacre), „însufleţirea” se explică prin realitatea la care participă asemenea persoane şi pe care o comunică oricărui nou „corp” în care sunt ritual înserate. În al doilea caz (eroii), „insufle

116

ţirea” se explică prin „moartea violentă” care a pus de timpuriu capăt vieţii acestor oameni excepţionali. Un ins devine erou nu numai datorită genealogiei sale semidivine, ci în primul rând datorită faptelor sale extraordinare şi morţii sale violente, care este o formă a morţii rituale, deoarece războiul însuşi era considerat un ritual omologat sacrificiului 14S-In treacă t fie spus, ceea ce deosebeşte pe sfinţi şi eroi de rostul oamenilor este *valorificarea rituală a întregii lor vieţi*. Condiţia umană este depăşită total de un sfânt ca şi de un erou, dacă n-ar fi decât pentru faptul că şi unul şi celălalt renunţă ia („sacrifică”) vocaţia biologică şi socială a omului ca atare: conservarea individuală şi conservarea speciei, ca să folosim terminologia biologiei. Şi eroul şi sfântul răstoarnă valorile umane şi activează continuu împotriva instinctelor: şi unul şi celălalt caută asceza şi primejdia în loc de a căuta îndestularea instinctelor de conservare, întemeind o familie, procreând. Eroul luptă împotriva forţelor răului; sfântul luptă împotriva lui însuşi, împotriva instinctelor sale. Şi unul şi celălalt transformă existenţa lor umană într-un sacrificiu continuu în timp ce ceilalţi oameni sacrifică *ceva* şi *uveori*, ca o ofrandă adusă divinităţii sau ca un mijloc de a reintra în contact cu realitatea ultimă, sfântul şi eroul* se sacrifică pe *ei înşişi* şi *iveontinuu*. Amândoi depăşesc, anihilând-o, condiţia umană; amândoi imită un model arhetipal. Eroul, însă, piere în luptă printr-o moarte violentă (de altfel, adeseori un ins devine erou datorită exclusiv morţii violente 141 – fulger, incendiu etc. – ca şi cum ar voi să se pună în evidenţă caracterul impersonal, mecanic, al consacrării rituale printr-o asemenea moarte excepţională). Şi, am văzut că „moartea violentă” este întotdeauna creatoare. Fiinţa care-şi găseşte sfârşitul printr-o asemenea moarte continuă să trăiască într-un nou „corp”.

Într-adevăr, în Grecia veche cultul eroilor era centrat în ultul relicvelor. Deosebirea esenţială între un zeu şi un erou era alcătuită în primul rând de importanţa pe care o avea mormântul eroului, recipientul relicvelor lui142. În afară de Heracles, toţi ceilalţi eroi îşi aveau mormintele sau sanctuariile unde se aflau relicvele lor (de ex.

omoplatul lui Pelops, de care vorbeşte Pausanius, V, 13, 4 sq.) Sacralitatea locului se datora prezenţei rămăşiţelor eroului. Relicvele acestea

— Eroul, Sfântul şi Geniul; Eliade a reluat p. – colema în *Noi" t despre gemu* din voi. *Fragmentarium*, p. 11 – 14.

117

erau sacre considerate în ele însele, de aceea puteau fi înmormântate într-un templu – ceea ce nu se întâmpla cu ceilalţi oameni. Un mormânt uman profana templul, totuşi Erechteu şi Cecropizii erau înmormântaţi în templul Athenci Poliade, Hyakinthos sub piedestalul lui Appolo, la Amiclee, Neoptolem, Hyperochos şi Laodicos în incinta de la Delphi, eroii hiperboreeni în templul Artemisei din Delos etc. Ceva mai mult: în timp ce înăuntrul cetăţilor era interzis să se îngroape locuitorii, oricât de ridicat ar fi fost rangul lor, mormintele eroilor erau nu numai acceptate, dar şi căutate. Este drept că eroii erau consideraţi, în biografiile lor legendare, fondatori de oraşe. Dar care e sensul subiacent acestor legende şi crs-dinţe? Că eroul poate face să dureze un oraş. Şi, am văzut, un oraş, ca şi orice altă construcţie, nu poate dura decât în măsura în care participă la realitate, la sacru, adică în măsura în care e „însufleţit" printr-un sacrificiu. Relicvele eroilor aduceau această „realitate", această „viaţă". Moartea lor violentă era cea mai bună asigurare că existenţa lor nu s-a consumat definitiv, că ea poate continua într-un nou corp „arhitectonic, pe care-l însufleţea.

Evident, credinţele în legătură cu moartea eroului, soarta lui postmortem au evoluat, s-au împletit cu alte credinţe „din alte cicluri, şi nu e deloc uşor să precizăm profilul lor teoretic, mai ales în Grecia, unde aproape tot ansamblul mitologic şi ritual a fost transfigurat prin poeţi şi umanişti. Dar, oricare ar fi contextul mitologic în care s-ar afla, valoarea creatoare a morţii violente, a morţii eroice, rămâne aceeaşi. Că un erou, datorită morţii sale rituale, îşi dobândeşte o soartă postmortem cu totul diferită de a celorlalţi oameni, este un lucru cert. Moartea violentă a eroului îi cr*eează* – în orice viziune mitologică elenă

– o condiţie pe care muritorul de rând nu şi-o poate dobândi. În primul rând, eroul „durează” prin gl*orie;* un alt „corp” al său, ca să întrebuinţăm termeni familiari budhismului. Apoi să ne amintim că în ne-J*cyam din* Odiseea (cânt XI), Ulisse izbuteşte să întâlnească pe Achile şi pe ceilalţi eroi pe o pajişte smălţuită cu asfo-dele şi Achile îl întâmpină aşa cum era şi în condiţia lui umană: adică într*eg, cu* memoria lui, cu voinţa lui, cu trupul lui – în timp ce, pentru a putea comunica cu părintele lui, Ulisse e nevoit să sape un altar în pământ, să sacrifice un miel şi o oaie neagră, ca, din sângele jertfelor, umbra lui Ţi-resias să-şi extragă îndestulătoarea vigoare şi să-şi poată recăpăta memoria.

Deosebirea dintre cele două „inferne” – unul al muritorilor, altul al eroilor – este tot atât de netă ca şi deosebirea între condiţia postmortem a sufletelor oamenilor şi eroilor. Oamenii îşi continuă o viaţă larvară undeva sub pământ, sub înfăţişare de umbre vlăguite şi fără memorie, eroii trec în moarte *întregi*, adică păstrându-şi memoria şi personalitatea, şi „infernul” lor nu e subteran, întunecat, rece, ci o pajişte vrăjită de lumina soarelui (lumina singură dă contur, face ca lucrurile să *fie*, cu individualitatea lor, cu „forma” lor – în timp ce întunericul subteran contopeşte contururile, anihilează formele, reintegrează oamenii şi obiectele în amorf, în larvar, în preformal). Ce explică deosebirea aceasta fundamentală între sufletele oamenilor şi ale eroilor? Simplul fapt că moartea eroică, adică moartea violentă, rituală, este *creatoare*: ea continuă viaţa şi chiar o sporeşte, în timp ce o moarte naturală nu face altceva decât să încheie ceea ce era deja donsumat. Moartea naturală, în care nu intervine niciun element sacru, nicio fatalitate, niciun ritual – este un fenomen ca oricare altul, aparţinând biologiei iar nu antropologiei. Omul, însă, îşi poate construi şi o altă soartă postmortem: prin moarte eroică sau (mai târziu, odată cu apariţia orfismului, în Grecia) prin iniţiere, care este şi ea tot o formă a morţii rituale.

Discuţia mulţumitoare a tuturor acestor concepţii ne-ar îmbia pe drumuri prea depărtate de obiectul comentariilor de faţă; nădăjduim să revenim curând asupra lor, într-o lucrare în pregătire, *Mitologia Morţii*. Deocamdată să reamintim câteva amănunte din domeniul indian144, în legătură cu deosebirea între omul profan şi „iniţiat”. În timp ce restul muritorilor sunt incineraţi, yoghinii şi asceţii sunt îngropaţi. „Iniţierea” le conferă o soartă postmortem deosebită de

a celorlalţi muritori, iar pe de altă parte asigurătrupului lor o „realitate” (sacralitate) pe care nu o poate avea corpul unui profan. Asceţii, sfinţii, yoghinii indieni sunt îngropaţi *şezând în picioare* (formula iconografică a autonomiei, durabilităţii, forţei), şi deasupra mormântului lor se consacră un *lingam* iar adesea se înalţă un templu. Asemănarea cu cultul eroilor eleni e izbitoare; trupurile nu sunt incinerate, după obiceiul general, ci îngropate; ele devin relicve, provocând la rândul

— Pe care, probabil, n. a mai terminat-o. Eliade avea obiceiul să anunţe apariţia unor lucrări nescrise încă.

119

lor o super-structură arhitectonică adeseori luând proporţiile unui templu.

O altă serie de fapte se cuvine amintită acum. Se ştie că mormintele erau numite (şi, poate, uneori chiar considerate) „casele” morţilor, *domus* actema145. Încă din timpurile preistorice, urnele funerare din Italia, în care se păstra cenuşa, erau în formă de casă. Mormântul era, într-adevăr, noua locuinţă a mortului; *locuinţă*, şi nu *corp*. Mortul venea să locuiască acolo o bucată de vreme sau o veşnicie. (Credinţele sunt atât de complexe încât e greu de precizat dacă sufletul mortului continua să locuiască mormântul său, prin mormânt, el apuca drumul subteran al „infernului”. Textele, şi îndeosebi inscripţiile funerare, vorbesc şi de mormânt şi de Hades şi chiar de alte posibilităţi de durată sau reintegrare. Evident, avem de-a face cu viziuni felurite ale” morţii. Dar, în ceea ce priveşte coincidenţa mormânt – Hades, nu se poate ea explica prin acelaşi paradox care face posibilă coincidenţa fiecărei case, bunăoară în India, cu centrul lumii? Nu e oare vorba de un alt „spaţiu” în care există mormintele şi care îngăduie ca fiecare „suflet” să se afle în acelaşi timp în groapa lui şi în „infern”?...

Dar, prin simplul fapt că un mormânt e numit o casă a mortului, se înţelege deosebirea între un ins care se stinge în chip firesc şi altul care e jertfit printr-o moarte rituală. Aceasta îi conferă nebănuite posibilităţi de a-şi continua durata pe niveluri cosmice felurite: relicvă, glorie, plantă, cOrp arhitectonic etc. Toate aceste credinţe au e coerenţă intimă, am putea spune chiar o logică, pe care o putem reconstitui oricât de multe şi radicale transformări, contaminări şi degradări ar fi îndurat ele. Înapoia tuturor recunoaştem străvechea „teorie” a creaţiei prin moartea rituală, a sporirii realităţii prin jertfă

(căci, am văzut, moartea violentă provoacă o palingeneză şi, mai ales, asigură perenitate unor făpturi care, lăsate să-şi mistuie destinul, ar fi avut în cel mai bun raz de trăit o viaţă omenească). „Corpul" în care îşi continuă existenţa făptura jertfită este, adesea, atât de camuflat încât anevoie ni l-am putea închipui ca un mijloc de supravieţuire. Bunăoară, Iphigenia e jertfită ca să se poată împlini expediţia împotriva Troiei. Am putea spune că ea dobândeşte un „corp de glorie" care este însuşi războiul, însăşi victoria; ea *trăieşte* în această expediţie, întocmai cum soţia meşteru

120

lui Manole *trăieşte* în trupul de piatră şi var al mănăsiirii. În fond, orice *face* omul, orice se înserează în real, e făcut după modelul arhetipal al cosmogoniei şi implică acelaşi sacrificiu primordial Hanibal, înainte de a începe expediţia peste Alpi, sacrifică oameni zeului Melkart (Herakles). Oricare ar fi fost sensul acestor sacrificii, „logica" pe care am identificat-o în atâtea credinţe şi rituale examinate până acum implică o anumită „soartă" creată acestor oameni jertfiţi. Crearea – sau, mai precis, construirea – unei „soarte" post-mor-tem înseamnă însă dobândirea unui „corp". Oare noul lor „corp" nu era însuşi războiul lui Hanibal, trecorei Alpilor, pe i. are jertfele o „însufleţeau", o făceau eficientă, durabilă, re*ală?*

12. *Casă*, *Corp*, *Cosmos*

Soţia Meşterului Manole îşi continuă existenţa în cosmos într-un nou trup, corpul arhitectonic al Mănăstirii pe care-l însufleţeşte şi îl face să dureze. Proiectată – prin moartea-i rituală – într-un alt nivel cosmic decât acela în care existase ca fiinţă umană, soţia Meşterului e ursită să cunoască o perenitate neîngăduită omului ca atare. Ea *durează* incontestabil mai mult decât pot dura oamenii care trăiesc şi mor ca oameni, dobândind astfel perenitatea şi gloria eroilor.

Este ea, însă, atât de singularizată prin noul său „corp" arhitectonic? Este oare ea zvârlită pe un nivel cosmic oarecum exterior dramei şi destinului omului, în afară de traiectoria speciei umane şi se află oare ea datorită sorţii sui-ge-neris pe care i-a creat-o moartea rituală – izolată de Cosmosti! la care participă restul muritorilor? întrebările îşi au rostul lor. pentru a, dacă seţia Meşterului se singularizează prin perenitatea ei. faptul acest –, ar putea fi interpretat ca un blestem, ca o izolare pernicioasă, ca o „oprire în loc" în marele circuit cosmic ce tinde la reintegrarea finală a omului în unitatea din

care s-a desprins. În orizontul spiritual comun tuturor acestor mituri arhaice şi credinţelor laterale cărora le-a dat naştere, o deplasare de pe traiectoria reintegrării ar echivala cu un blestem, orice „oprire pe loc" fiind nu numai o crimă împotriva vieţii, ci şi una împotriva mântuirii.

— În teatru (*Iphigenia*), Ehade a întruchipat propria sa teorie despre mitologia morţu. Într-adevăr, Iphigenia, personajul său, seamănă Până la identitate cu Ana din balada românească, îndeosebi în „acceptarea" sacrificiului.

121

Soarta soţiei Meşterului Manole este însă în perfectă concordanţă cu mitul şi etica reintegrării. Abandonându-şi trupul omenesc şi dobândind un corp arhitectonic, ea rămâne în acelaşi orizont spiritual al miturilor cosmogonice şi metafizicii pe care o implică acestea. Să ne amintim că omul arhaic se înfăţişa pe sine în termeni cosmici şi-şi valorifica viaţa reducând toate actele sale la arhetipuri. Însetat, aşa cum l-am văzut, de realitatea ultimă, avea grijă să nu se rupă din riturile cosmice nici măcar în cele mai „oarecare" gesturi ale sale. Mâncând, indianul din timpurile vedice n-avea conştiinţa că împlineşte un act fiziologic, ci că „sacrifică" zeilor dinlăuntrul trupului său. Zei care îşi aveau prototipul în Cosmos şi care alcătuiau centrele de intersecţie şi solidarizare între microcosmos (trupul) şi macrocosmos. Funcţiunile fiziologice îşi aveau, de asemenea, corespondenţii lor cosmici; cele cinci „răsuflări" corespundeau celor cinci vânturi cosmice, şira spinării îşi avea prototipul în *Axis mundi*, arterele şi viscerele îşi aveau corespondenţi în Cosmos, actul erotic era considerat un ritual imitat după un prototip divin (cosmologic). Dar nu numai atât: „lucrurile" de care se înconjura el îşi aveau corespondenţe cosmice şi erau construite după un prototip arhetipal, cosmologic. Carul, bunăoară, a fost făcut după modelul soarelui şi sub presiunea concepţiilor religioase pe care omul culturilor preistorice, de la începutul erei metalice, le-a elaborat în legătură cu astrul solar J4 b. Veşmintele, instrumentele de lucru, ornamentele – toate erau făcute în conformitate cu normele cosmice şi având grija să nu depărteze pe om de *realitate* ci să-l solidarizeze şi să-l integreze ei147. Ceea ce deosebeşte viaţa omului arhaic de viaţa omului modern este conştiinţa anthropocosmică şi participarea la ritmurile cosmice, care dispare în Europa municipală odată cu

revoluţiile industriale. Omul modern este rezultatul unui lung război de neatârnare faţă de Cosmos. El a izbutit, într-adevăr, să se elibereze în bună parte de dependenţa în care se află înăuntrul „Naturii”, însă această victorie a câştigat-o cu preţul izolării sale în Cosmos. Actelor omului modern nu le mai corespunde nimic cosmic; cu atât mai puţin obiectelor pe care le fabrică el.

Casa omului arhaic nu era o „maşină de locuit”, ci, ca tot ce imagina şi făcea el, un punct de intersecţie între mai multe

— Este o cosmicizare mioritică, de unde = i înrudirea, din perspectivă, a celor două balade.

122

niveluri cosmice. Adăpostindu-se într-o casă, omul arhaic nu se izola de Cosmos ci, dimpotrivă, vene. a să locuiască chiar în centrul lui. Căci casa era ca însăşi o *imago mundi*, o icoană a întregului cosmic. Am văzut că ţăruşul care se bate, în India, sub piatra fundamentală a oricărei construcţii, corespunde lui *axis mundi*; casa se află, aşadar, în centrul lumii şi este într-un anumit sens o icoană redusă a lumii. Deschizătura pe care orice casă arhaică o avea deasupra „altarului”, corespundea „ochiului” din mijlocul cupolei cosmice. Templul – ca şi casa – reprezenta în acelaşi timp atât Cosmosul cât şi corpul uman. Domnul încăperii în care arde focul sacru, la parşii din Bombay, înfăţişează bolta cerească. Denis din Halicarnas (1, 50) afirmă că templu Vestei era circular pentru a imita globul pământesc. Acestei interpretări, relativ tardive, îi putem a-dăuga comparaţia pe care Platon o făcea între capul omenesc şi cosmosul sferic (*Timaeus*, 44 D sq) şi pe care şi-o însuşise întreaga lume veche 148.

O simetrie încă mai clară între cosmos, casă şi copacul omenesc o întâlnim în India. După credinţele indiene „în clipa morţii spiritul părăseşte trupul prin cudura craniană (foramenul lui Monro) numită brahmarandhra14 t). Lexicul arhitectonic indian numeşte br*ahmarandhra d*eschizătura („ochiul”) din vârful turnului sau din centrul cupolei unui templu 15U. Construcţia este astfel identificată corpului omenesc, reprezentând craniul. Tradiţia aceasta s-a păstrat şi în lumea greco-latină. Fo*ramen e*ste deschizătura lăsată intenţionat în acoperişul templului lui Jupiter (Ovid, Fa*şti,* II, 667). Pe de altă parte, regăsim termeni arhitectonici în fiziologia şi fiziologia mistică indiană. *Alta reya Aranyaka (*III, 2, 1) spune ca răsuflarea este „stâlpul „care susţine şi unifică celelalte simţuri, întocmai cum într-o casă toate

materialele arhitectonice sunt susţinute de un stâlp. Iar „răsuflarea” a fost încă din timpurile vedice asimilată „vânturilor” cosmice (At*harva Veda,* XI 4, 15) m. Simetria între om, casa şi cosmos se reîntâlneşte implicată într-un număr considerabil de texte. Resturi din această străveche omologare au supravieţuit până astăzi în limbajul curent. Expresia lui Ovidiu (Me*tamorfoze,* I, 138), „măruntaiele pământului 1, este încă frecventă. Se vorbeşte despre „cerul gurii”, despre un

— Păstorul mioritic doreşte să le înmormântat „în dosul stânn”: se dovedeşte că balada se comportă ponvit unui ritual străvechi, ce ţine de metafizica morţii şi nu de pretinsul ataşament al ciobanului pentru „meserie”.

123

„Ochi de geam” etc. Cuvântul babilonian, grecesc şi latinesc pentru „cer”).

Concepută în termeni anthropocosmologici, arhitectura arhaică era nu numai o ştiinţă şi o artă sacră ci şi un instrument de salvare a omului. Am văzut că omul arhaic e caracterizat printr-o obsesie a *realului*. Arhitectura, ca şi oricare altă tehnică străveche, urmărea plasarea omului în *real*. Formulele acestui „real” s-au schimbat în cursul mileniilor sub presiunea viziunilor particulare şi a istoriei, dar substanţa a rămas aceeaşi. Arhitectura din timpurile vedice însera pe om în *real* plasându-l în „centrul lumii” sau oferindu-i ca adăpost o casă care era în acelaşi timp o icoană a Cosmosului şi a Omului primordial. Arhitectura greco-latină era preocupată de „proporţiile divine” sau „armonia sferelor” – dar urmărea acelaşi scop: să pună pe om faţă în faţă cu Logosul. Oricare ar fi fost viziunea particulară a lumii elaborată de aceste culturi, funcţia arhitecturii, ca şi a celorlalte acte sau tehnici spirituale, rămânea aceeaşi. Datorită unui complex de cauze, asupra cărora nu putem stărui acum, arhitectura a păstrat vreme îndelungată sensurile sale originare, cosmologice, chiar atunci când celelalte arte contemporane creau pe niveluri în care sufletul etnic şi istoria îşi imprimau tot mai viguros pecetea.

Nu este lipsit de semnificaţie amănuntul că romantismul german, care a „redescoptrit” şi a retrăit cu o fulgurantă intensitate o serie de mituri arhaice, cu toate implicaţiile lor metafizice va a intuit şi omologia om-casă-cosmos-Medicul romantic Goress spune că: „scopul fiziologiei este să demonstreze proiectarea arhitecturii lumilor în organism şi să transforme raporturile individuale ale vieţii în mari

raporturi cosmice, pentru ca intuiţia să culeagă şi aici relaţiile mai universale ale concretului, să citească luminos şi clar în astre ceea ce aici jos se ascunde în întunericul materiei pământeşti”. Fiziologia ar trebui să stabilească, aşadar, simetria care există între legile cosmologiei, ale arhitecturii şi ale lumii organice.

Simetria aceasta n-a fost niciodată definitiv uitată de către arhitectura europeană. S-a înlocuit, doar, imaginea arhetipală a cosmologiei printr-o formulă estetică sau matematică Sub o formă sau alta, arhitectura a rămas până foarte târziu în Europa, o expresie în piatră a corpului uman, sau mai bine zis a *măsurii* umane. Dar această „măsură” umană – devenită mai târziu un canon esteţico-matematic – reproducea cu fidelitate anumite raporturi cosmice. Şi prin arhi

124

lectură omul se reintegra în Cosmos sau se „armoniza” cu el, aşa cum făcea, bunăoară, prin muzică, prin filosofie sau prin iniţiere. Fericita formulă pe care ne-a transmis-o antichitatea greacă, „muzica sferelor”, are o foarte interesantă preistorie la care participă şi China şi India, şi pe care, mai târziu, Islamul a purtat-o pretutindeni odată cu cuceririle lui. Anume: relaţia între scara muzicală şi cosmologie, adică raportul între cele 7 sunete şi cele 7 planete (ceea ce ne face să bănuim o origine mesopotamiană). Orice cântec era o ascensiune astrală, o „purificare” prin solidarizarea cu astrele şi ritmul lor. „Scara” muzicală reproducea „scara” templului sau etajele *ziqqurat-ului* babilonian care, după cum se ştie, avea un bogat simbolism cosmologic Ki. În China, omologarea cosmologică a sunetelor a condus la o teorie muzicală de o extremă complexitate. În India, cu timpul, amintirea originii „astrale” a sunetelor s-a pierdut. Un autor din secolul XIII, Sârnagadeva, afirmă că sunetele scării muzicale sunt imitaţia strigătelor animalelor – supravieţuire desfigurată a animalelor zodiacale, deci a unui sistem cosmologic. Am menţionat toate acestea pentru a pune în lumină funcţiunea metafizică şi soteriologică pe care a avut-o muzica în culturile arhaice, şi pe care foarte târziu a pierdut-o, de-abia atunci când emoţia şi creaţia muzicală şi-au căpătat deplina autonomie * /

„Împăcarea” omului cu Firea prin filosofie este un truism asupra căruia socotim că putem trece fără a stărui. Dar filosofia făcea mai mult decât să „împace” pe om cu Cosmosul, decât să-l „armonizeze” (întreaga speculaţie filosofică chi” neză, atât cea ortodox-confucianistă, cât şi cea taoistă, avea ca scop ultim perfecta armonizare a omului cu

Cosmosul). India a păstrat cu o clară preciziune, şi de data aceasta, funcţiunea de reintrare în Cosmos pe care o avea filosofia, cel puţin pentru ortodoxia tradiţională. „Cei care înţeleg”, adi

— Vorbind despre Pitagora, Jacob Burckhardt sena următoarele: „Fapt este că muzica avea asupra grecilor, încă cu mult înaintea lui Pitagjra, o înrâuare uriaşa, pentru poi greu de conceput, un efect fie excitant, fie calmant, mergând până la puterea de a tămădui bolile Pentru el însă muzica pare a fi fost însuşi sufletul ce-i unea pe membrii şcolii Acelaşi om, care măsura sunetele diferite ale ciocanelor fierarului, a dat alor săi acele coi ale solemne de seară şi de dimineaţă, întărind puternic prin armonia muzicii coeziunea lor lăuntrică” (Jacob Burkhardt, *Artă şi istorie*, II, Bucureşti, Editui a „Meridiane”, 1987, p. 23 – 24).

125

că cei care gândesc metafizic, care gândesc” asupra realităţii ultime şi în conformitate cu principiile, obţin încă din timpul vieţii lor a reintegrare în Cosmos, care pentru ceilalţi (care „n-au înţeles”) are loc numai după moarte. „Vocea” celor care „înţeleg” devine „foc”; „mirosul” se transformă în „vânt”; „vederea” în „soare” etc. – adică se realizează acea restituire pe care omul nu o poate împlini decât prin moarte (9). Eliberarea prin cunoaştere transformă omul în macrocosmos – deşi, aşa cum am remarcat în 9, această reintegrare în Cosmos n-a mai satisfăcut, după un anumit moment istoric, spiritul indian. Ceea ce trebuie, însă, menţionat este că, chiar atunci când spiritul intim a depăşit formula reintegrării cosmice, n-a încetat de a o considera ca o etapă absolut indispensabilă eliberării finale. Am arătat în *Cosmicul homoloqy and Yoga* că, înainte de a încerca depăşirea „Cosmosului” şi integrarea spiritului în sine (prin realizarea idenţi taţii *atmanbrahman*), înţeleptul indian trebuie să dobândească o perfectă armonizare cu Cosmosul, proces care poate fi numit „auto-cosmizare”.

Reîntorcându-ne la întrebarea cu care am deschis capitolul de faţă, este oare soţia Meşterului Manole atât de singularizată prin noul său „corp” arhitectonic, este oare ea izolată într-un destin exterior dramei umane? Totul ne îndeamnă să credem că nu. Pe de o parte, pentru că un „corp” arhitectonic era unul din „corpurile” cele mai familiare o-rizontului spiritual arhaic, pe de altă parte pentru că el nu reprezenta o oprire pe loc în circuitul cosmic ci, am putea spune, o reintegrare în Cosmos într-adevăr, dacă o casă înfăţişează o *imago*

muncii şi e construită după modelul cosmic – sufletul care vine să o locuiască, să o facă vie şi durabilă, se poate spune că se înserează în însuşi icoana lumii „însufleţirea" construcţiei prin jertfirea rituală este în acelaşi timp, o reintegrare în Cosmos. Departe, deci, de a fi „i-zolată", soţia Meşterului îşi continuă existenţa pe un nivel cosmic în care integrarea e mai uşoară, acest nivel – corpul arhitectonic – îngăduind o certă omologare între microcosmos şi macrocosmos. Existenţa ei este totuşi paradoxală, pentru că pe de o parte se continuă într-un „corp" arhitectonic – iar pe de altă parte este reintegrată în Cosmos, clădirea fiind, cum am văzut, o *imago muncii*-Legăturile atât de organice între casă, om şi Cosmos, legături care au supravieţuit în folclor şi, în parte, în arhitectură şi în limbajul plas

tic, se explică prin credinţe care au derivat, direct sau lateral, din mitul cosmogonic (anthropoceşmosul). Evident, asemenea credinţe au suferit nesfârşite contaminări cu alte cicluri şi nu rareori au fost desfigurate prin procese de regresiune, procese de infantilism mitologic, dar sensul primordial s-a păstrat destul de transparent în nenumărate fragmente şi coerenţa lui am întâmpinat-o pretutindeni.

Nu ştim ce credea „poporul" despre legenda Meşterului Manole, în afară de faptul că mănăstirea nu s-a putut ridica decât prin jertfirea soţiei Meşterului. Dar am văzut că această credinţă nu s-a născut din nimic, ci presupune înapoia ei o serie de alte credinţe care nu-şi pot găsi explicaţie decât în mitul cosmogonic. În *Comentariile* de faţă n-am urmărit interpretarea pe care „poporul" o dă legendei – pentru că nu avem documente autentice asiâpra acestor lucruri, şi chiar dacă am fi avut, ele nu ne-ar fi ajutat prea mult, neputând şti ce se credea acum două sute sau o mie de ani. Lipsiţi de mărturii autentice ale creatorilor şi ascultătorilor legendei, ne-am mulţumit să considerăm legenda în sine, ca un univers spiritual de sine stătător.

13. *Istorie şi legenda* învăţatul sârb Petar Skok a arătat rolul pe care l-au avut tovărăşiile de zidari aromâni în răspândirea baladei Meşterului Manole în toată Europa sud-estică (cf. Caracos-tea, op. cit., p. 624 sq). Amănuntul acesta nu e lipsit de semnificaţie, căci de obicei asemenea corporaţii de meseriaşi păstrează rituale şi credinţe arhaice, „uitate" sau necunoscute celorlalte grupuri sociale în mijlocul cărora trăiesc. Corporaţiile de zidari şi arhitecţi, de mineri şi metalurgişti, de fierari şi topitori, pot fi considerate drept societăţi secrete, ai căror

membri se recrutează exclusiv din familiile breslaşilor, purtătoare a unei tradiţii străvechi, şi nu sunt admişi decât printr-o serie de rituale care au toate atributele iniţierii. În general, se poate spune că „secretele" atât de grijuliu ascunse şi cu atâta prudenţă transmise „iniţiaţilor" în corporaţiile de metalurgişti, zidari, topitori etc – se referă nu numai la tehnica propriu-zisă, ci, mai ales, la metafizica şi magia pe care o implică. Trimitem pe cititor la lucrările noastre anterioare, *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (p. 62 sq.) şi *Metallurgy, Magic and Alchemy* (p. 5 sq. În *Zalmoxis*, I, p. 87 sq), pentru documentarea şi interpretarea „se

327

cretelor" metalurgiei, aşa cum le putem identifica în tehnicile străvechi asiatice şi în credinţele moderne. Documentarea va fi, de altfel, considerabil sporită într-o nouă ediţie, pe care o pregătim, a cărţii *Metallurefy*.

Se ştie că, în Grecia antică, cele dintâi corporaţii de me-talurgişti, fierari şi făuritori de arme, purtând numele sau revendicându-se de la prototipuri mitice – Coribanţi, Cureţi, Dactili, Cabiri, Telchini – îşi aveau „misterele" lor, care se împlineau exclusiv pentru iniţiaţi în anumite *megaron*, aveau dansuri speciale şi un întreg *corpus* de legende mitologice care au pătruns cu timpul în tezaurul mitologic elen. Încă nu s-a studiat cu toată sârguinţa rolul pe care corporaţiile secrete l-au avut în originea şi sporirea mitologiei greceşti, dar nu încape îndoială că el s-a făcut simţit. În treacăt amintim că G Dumezil, în volumul *Le probleme des Cen-taures* (Paris, 1929, îndeosebi p. 185 sq), a arătat că „centaurii" alcătuiau o corporaţie magică (medici, vraci, dansatori), având rituale speciale de iniţiere (probabil, o trecere prin foc; cf. Achile), dansuri mistice cu măşti şi travestiuri animaleşti, şi că această societate secretă centaurică deţinea primatul absolut în timpul sărbătorilor sfârşitului de an, când teroriza întreaga comunitate. Este probabil că se devenea „centaur" prin arderea în foc a călcâiului şi ritualul acesta de iniţiere preistorică s-a transmis până în zilele noastre în Grecia şi insulele greceşti, schimbându-şi doar semnificaţia; astăzi se crede că pruncii născuţi la sfârşitul anului riscă să se transforme în *Kallikanţari* (Kentauroi) şi, pentru a întâmpina această primejdie, trebuie să se ardă în foc călcâiul copilului. După cum se vede, un ritual de iniţiere preistorică (pentru că obiceiul era cunoscut indo-europenilor înainte de despărţirea lor în grupurile

etnice independente) a supravieţuit cel puţin trei mii de ani, pierzându-şi doar semnificaţia originară. Ce datoreşte mitologia greacă, coregrafia şi literatura greacă acestor corporaţii, preistorice de medici şi magicieni, nu mai putem şti.

Evident, corporaţiile zidarilor şi arhitecţilor – sau cu un cuvânt, ale „meşterilor" – au avut, ca şi celelalte corporaţii secrete, ritualele lor de iniţiere şi legendele lor, în care se păstra vie şi pură tradiţia cosmogonică, pentru motive uşor de înţeles: meşterii *făceau* case, *creau*, repetau.

— Trebuie să se vadă lucrarea mai nouă a lui Mircea Eliade, *Forgerons et Alchimistes*, Paris, Flaminarion, 1956, 209 p.

128

aşadar, gestul arhetipal prin care divinitatea a dat naştere lumilor. Ni s-au păstrat o serie de credite şi superstiţii în legătură cu riturile de construcţie, credinţe care au supravieţuit cu o mai puternică intensitate în mediile de zidari. Dar nu ni s-a păstrat nimic din ritualele de iniţiere ale corporaţiei „meşterilor". Doar dacă n-am fi îndrituiţi să vedem în moartea rituală a soţiei lui Manole o tulbure amintire a unui ritual iniţiatic. Schiţăm ipoteza aceasta fără nicio pretenţie de a o fundamenta. Tot ce putem aminti în sprijinul ei este caracterul iniţiatic al „probelor" pe care trebuie să le treacă „soţia" înainte de a ajunge la mănăstire: ploaia, lupoaica, scorpia ete. – şi care prezintă afinităţi evidente cu „obstacolole" la care e supus iniţiatul în misterele antice. Dacă ar fi să acceptăm această sugestie, am interpreta drumul „soţiei" către mănăstire ca un drum spre „centru", adică: o iniţiere, cu ştiutele ei primejdii şi încercări (întâmpinarea scorpiei ne aminteşte lupta eroului cu balaurul, lupoaiea ne aminteşte „iniţierea" fetei de împărat din basme, care *devine* prin această luptă erou ctc). „Soţia" şi-ar realiza destinul depăşind aceste obstacole şi „probe", întocmai cum un erou îşi împlineşte destinul de erou luptând cu monstrul. Dacă cumva avem de-a face aici cu urme degradate dintr-un ritual iniţiatic străvechi, este probabil că moartea rituală ar fi numai o moarte simbolică, aşa cum se petrec lucrurile în religiile misterice. Repetăm, toate acestea nu se sprijină pe niciun document şi au fost scrise numai pentru a putea regreta şi mai mult pierderea probabil iremediabilă a ritualelor secrete pe care nu ne putem îndoi că le-a avut această corporaţie, aşa cum ştim că le-au avut toate celelalte. Rolul zidarilor aromâni în desăvârşirea şi răspândirea baladei este, fără îndoială, considerabil. El nu explică, însă,

succesul fără precedent pe care l-a avut balada în tot sud-estul european şi desăvârşirea ei finală în România Am văzut că ritualele de construcţie se întâlnesc în arii destul de vaste; totuşi nicăieri în afară de Balcani şi ţările româneşti, legendele derivate din aceste rituale nu au dat naştere la produse literare autono. S-ar putea spune că popoarele din sud-estul Europei, şi îndeosebi românii – pentru că la români găsim balada desfăşurată, cuprinzând toate elementele teoretice într-o magnifică sinteză – îşi au în legenda Meşterului Manole unul din miturile centrale ale spiritualităţii lor. Chiar dacă acest mit central îşi are rădăcinile într-o metafizică străveche, ecumenică, faptul că el *a fost ales* şi a fruc

129

13 – Mesteiul Manole tificat în sud-est şi România dovedeşte că satisfăcea o anumită nevoie spirituală, că întâlnea o rezonanţă pe care n-o întâmpina aiurea. Prezenţa într-o spiritualitate populară a unui mit central, crescut din ideea arhaică a „morţii creatoare”, vorbeşte de la sine; ea ne îndrituie să identificăm o anumită viziune a lumii şi o anumită valorificare a vieţii acelui popor. Românii, ca şi vecinii din sud-estul Europei, şi-au regăsit în acest mit centrai al „morţii creatoare” propriul lor destin.

Nu este deloc întâmplător că cele două creaţii de seamă ale spiritualităţii populare româneşti * – *Miorița și Balada Meșterului Manole* – îşi au temeiul într-o valorificare a morţii. (Ideea de reintegrare în Co-mov prin moarte este e-videntă în *Miorița* și nici nu trebuie să ne surprindă, ţinând seama de originile ci râtual-funerare). Numai pentru un cercetător superficial, care ar judeca prin criterii empiriologice, prezenţa aceasta a morţii ar putea însemna însă o viziune pesimistă a lumii, o rarefiere a debitului vital, o deficienţă psihică. Un contact direct cu viaţa ţărănească infirmă hotărât aceste supoziţii; românul în genere nu cunoaşte nici teo-mă de viaţă, nici beţia mistagogică (de structură slavă), nici atracţia către asceză (de tip oriental) – Şi cu toate acestea, cele două creaţii capitale ale spiritualităţii populare româneşti poartă în miezul lor o valorificare a morţii. Dar prezenţa morţii nu este, aici, negativă. Moartea din *Miorița* este o calmă reîntoarcere „lângă ai săi”. Moartea din *Meșterul Manole* este creatoare, ca orice moarte rituală. Îndeosebi în aceasta din urmă identificăm o concepţie erotică şi bărbătească a morţii. Românul nu caută moartea, nici n-o doreşte – dar nu se teme de ea; iar când e vorba

de o moarte rituală (războiul, bunăoară), o întâmpină cu bucurie *.

* în aceeaşi vreme, Mircea Eliade redacta rajeromonografia *Românii* (*Los Rumanos*), pe care o prezenta publicului spaniol, prin publicarea textului într-o editură din Madrid Ambele lucrări „şi *Comentarii*… şi *Los rumanos*, au apărut în timpul războiului (1943). ** Spre deosebire de Emil Ciomn care scrie: „Scepticismul este extrem de interesant ca pauză în cultură, ca recreaţie a spiritului după epocile constructive. El exprimă at-inoi dorinţa unei respiraţii iresponsabile a spiritului, a unei complaceri în propria lui inutilitate. Dar este întristător scepticismul teluric şi subteran al României. Un scepticism suferind, crispat, lipsit de drăgălăşenie oi de elegantă. Abandonarea pasiva soarlei şi morţii; necredinţa în eficienţa individualităţii şi a forţei; distanţa minoră de toate aspectele lumii au creat acel blestem poetic şi naţional, care se cheamă *Mi*

130

Valorificarea aceasta a morţii rituale o aveau şi strămoşii geto-daci ai românilor. Geţii, „cei mai bravi şi mai drepţi dintre Thraci" (Herodot, IV, 93), nu se temeau de moarte pentru că socoteau că „nu mor, ci numai schimbă locuinţa" (Julian Apostatul). Este, fără îndoială, o viziune proprie acestui grup etnic geto-trac, pe care antichitatea îl preţuia şi căruia numai vicisitudinile sorţii şi poziţia lui geopolitică nu i-a îngăduit să joace rolul pe care-l merită în istoria universală. Dar, pe de altă parte, putem spune că această viziune proprie, care valorifică atât de bărbăteşte moartea rituală, a fost adâncită la descendenţii geţilor, poporul românesc, de către însăşi istoria lor. Rareori s-a întâlnit în istoria universală un destin mai patetic decât al locuitorilor Daciei. Geţii care, după spusa lui Herodot, făceau parte din „poporul cel mai numeros după Indieni şi Thraci", n-au putut împlini un rol de prim plan în istoria universală, fie pentru că forţa lor de creaţie a fost deplasată – prin macedoneanul Alexandru cel Mare – în orbita lumii elene, fie pentru că Roma le-a stăvilit creşterea puterii politice, fie din cauza invaziilor. *Fapt este că puţine popoare au cunoscut o soartă mai crâncenă ca dac o-rom anii şi românii din Dacia, de la sfârşitul lumii vechi până în zilele noastre. Geopolitica le-a impus o istorie în care, cu fiecare nouă invazie, se juca nu numai soarta independentei lor politice, ci însăşi existenţa neamului. Pe bună dreptate s-a vorbit de „miracolul românesc", pentru că supraviețuirea şi durata acestui neam est* miraculoasă-Multe cauze au contribuit la împlinirea lui, însă nu trebuie*

*să uităm că valorificarea morţii, concepută ca un act creator, a alcătuit poate unul din temeiurile spirituale ale rezistenţei sale. Anei un alt popor mai mult decât românii – şi, într-o anumită măsură, celelalte popoare su*d-estice – *nu aveau un prilej mai nimerit de a-şi valida, la fiecare pas, concepţia lor, că numai moartea rituală, numai jertfa, poate asigura existenţa şi durata unui lucru*. (Subl. editorilor). Socotim că nu e exagerată afirmaţia că istoria dramatică a românilor şi a popoarelor sud-estului european a contribuit în mare măsură ca legenda jertfei construcţiei, *cu*

oriţa şi care alături de înţelepciunea cronicarilor constituie rana neînchisă a sufletului românesc. Mai vin apoi domele ca să dea vibraţia lor tânguitoare şi totul s-a sfârşit" (*Schimbarea la faţă a României*, Bucureşti, Editura „Vremea, 1943, p. 65 – 66).

noscută aproape pretutindeni în lume, să fructifice în creaţii literare numai în această parte a Europei. Nicăieri nu putea fi mai evidentă, mai validată de realitatea istorică, credinţa că nimic nu poate dura dacă nu e însufleţit printr-o jertfă. Războiul, care numai în ultimele veacuri şi-a pierdut definitiv caracterul său sacra şi ritual, amintea necontenit românilor şi sud-esticilor că o comunitate nu poate dura decât prin jertfe. Sufletele celor căzuţi „însufleţeau" neamul, aşa cum am văzut că, în antichitate, o expediţie era „însufleţită" prin jertfe rituale.

Concepţia aceasta a „morţii creatoare", cu toate implicaţiile ei străvechi, a fost acceptată şi transfigurată de creştinism., Departe de a „lichida" schemele teoretice arhaice derivate din mitul cosmogonic, creştinismul le-a absorbit şi le-a sporit conţinutul spiritual. În fond, era de aşteptat ca o religie ecumenică, avându-şi centrul într-o valorificare a suferinţei şi o interpretare optimistă a morţii, să accepte credinţe şi obiceiuri structurale în jurul ideii de moarte creatoare. Nu e locul aici să discutăm pe îndelete problema raporturilor între creştinism, pe de o parte, şi cultele populare şi metafizica străveche, pe de altă parte. Ceea ce trebuie să spunem, răspicat, este că miracolul istoric al creştinismului se datorează în primul rând capacităţii sale de *salvare* a numeroaselor tradiţii, credinţe şi rituale străvechi; de *salvare*, iar nu de simplă asimilare. Absorbind un obicei popular sau o schemă teoretică arhaică, creştinismul le restaura semnificaţia spirituală, le transfigura în cazul când fuseseră desfigurate, le sporea conţinutul.

Acum câteva generaţii, era obiceiul să se atace creştinismul scoţându-se la iveală aşa numitele „origini păgâneşti” ale atâtor culte, rituale şi credinţe. Îndeosebi s-a speculat până la caricatură asemănările între patimile Mântuitorului şi anumite scheme rituale ale zeilor vegetaţiei (Osiris, Attis, Adonis etc), s-a vorbit despre „preistoria” tainelor şi a liturghiei creştine (de ex. botezul) etc. Toate aceste similitudini, din punct de vedere teologal, nu dovedesc nimic. Taina întrupării le implică şi le explică pe toate, căci întrupându-se, Mântuitorul s-a înserat în realitatea istorică şi a folosit, în predicaţia Lui, nu numai limba şi obiceiurile contemporanilor, ci şi toate schemele lor teoretice. Creştinismul s-a înserat în istorie folosind materialele şi formele *date*. El a abolit lumea veche printr-o masivă răsturnare de valori; dar a păstrat tot ce putea căpăta o valoare nouă. A păstrat cosmogonia, ritualele, cultele populare etc. S-a străduit de nenumărate ori asupra asimilării de către teologia creştină a gândirii greceşti, dar nu s-a pus în lumina pe care o merită cealaltă asimilare; a credinţelor populare. Actul acesta de absorbire, transfigurare şi unificare a cultelor străvechi ni se pare superior chiar asimilării filosofiei greceşti şi a instituţiilor romane. Pentru că adevărata unitate spirituală a Europei a dobândit-o creştinismul mai ales prin *salvarea* şi „înnobilarea” vieţii populare. Europa medievală alcătuia o unitate spirituală nu numai pentru că folosea aceeaşi filosofie şi aceleaşi instituţii (de altfel, lucrul acesta n-a fost niciodată împlinit, nici măcar în Occident), ci pentru că creştinismul adusese la acelaşi numitor (după grele rezistenţe) viaţa spirituală populară.

Este de la sine înţeles că, aşa cum a absorbit şi a transfigurat o infinitate de credinţe, creştinismul a dat lumină nouă, chiar atunci când n-a făcut-o explicit, şi credinţelor cercetate în cartea de faţă. Evident, orice asemănare aduce cu sine anumite primejdii: gnoze, eresuri etc. Dar, până la urmă, toate aceste crize de creştere au fost depăşite. „Moartea creatoare”, pe care am identificat-o în toate credinţele desprinse din mitul cosmogonic, era o concepţie care se încadra creştinismului istoric, mai ales în sud-estul Europei. Se încadra – dar nu i se putea substitui. Chiar dacă am fi ispitiţi să considerăm mitul cosmogonic ca una din multiplele prefigurări ale creştinismului, deosebirea între patimile Mântuitorului şi jertfirea rituală a „Anthropocosmosului” este evidentă. În timp ce toate fiinţele jertfite mor ca să retrăiască glorios în *altceva*, mai semnificativ şi mai puţin

efemer – Mântuitorul *reînvie*, adică renaşte în El însuşi. Autonomia aceasta absurdă este încă o dovadă a dumnezeirii lui Christos – căci reînvie în eternitate şi totuşi în „formă” umană.

Dar, dacă nu poate fi vorba de o substituire, nu e mai puţin adevărat că ideea de „moarte creatoare” se încadra viziunii pe care o aducea cu sine creştinismul. Aşa că nu numai *istoria* dramatică a românilor a contribuit să promoveze pe prim plan valorificarea morţii rituale, ci şi credinţa lor *creştină*. Nu trebuie să judecăm, însă, creştinismul popular – care trăieşte exclusiv sub semnul tainelor – prin criteriile creştinismului nostru de oraş modern. Ceea ce poate părea contradictoriu sau eretic ochilor noştri obişnuiţi cu consistenţe de manual este totuşi organic şi ecumenic într-o viziune integrală, aşa cum e de obicei viziunea populară.

Dar consideraţiile acestea ne deschid drumul către discuţia raporturilor între creştinism şi culturile arhaice, discuţie pe care nu o putem începe acum.

14. *Încheiere*

Este lumea arhaică, pe care am evocat-o necontenit în paginile acestei cărţi, atât de departe de noi? Şi acţiunea de «„degradare” a sensului metafizic original, pe care, de aseme „nea, am identificat-o de nenumărate ori, ne îndrituie oare o depreciere funciară a tot ce este „modern”, impunându-ne cu tot dinadinsul o viziune pesimistă a istoriei? întrebările acestea, pentru a fi îndestulător lămurite, se cuvin cercetate într-o lucrare specială. Dar nu putem încheia *Comentariile* noastre fără să încercăm câteva precizări.

Aminteam, la sfârşitul paragrafului 1, că fizica lui Aristotel se întemeiază şi pe unele motive străvechi de cosmologie (ciclurile: Marea Iarnă, Marea Vară etc). Iar cât de mult se apropie teoria arhaică a arhetipului şi a participaţiei de teoria platonică a Ideilor şi a participaţiei, s-a putut convinge orice cititor al cărţii de faţă şi al *Cosmologiei şi alchimiei babilonieni*. Că însuşi Platon a recunoscut, uneori, către sfârşitul „vieţii, dificultăţile implicate în teoria lui fundamentală, ne-o – spune limpede acest text din *Parmenide* (131 e): „În ce chip, deci, Socrate, ar fi întrebat Parmenide, concepi tu această participare nici la parte, nici la tot?

— Pe Zeus, ar fi mărturisit Socrate, de bună seamă că nu mi se pare deloc uşor s-o definesc, în niciun fel”. Iar ultimul traducător al dialogului *Parmenide*, *A*. Dies, aminteşte în notă un text din Aristotel

(*Metafizica*, 987 b. 13), după care şi Platon şi pitagoricienii „au renunţat să mai caute în ce constă această participare sau această imitaţie 1. Ceea ce n-a împiedicat ca teoria platoniciană să-şi continue acţiunea ei fertilizatoare, prin multiple canale, asupra gândirii europene, până în zilele noastre.

Nu voim să spunem că, prin Platon şi prin Aristotel, ca să nu cităm decât mărimile, anumite scheme arhaice au fost transmise gândirii riguroase europene – deşi lucrul acesta, pentru unii e7 iegeţi, pare incontestabil. Altceva ne interesează: faptul că gândirea exactă foloseşte aceleaşi „modele" ca şi gândirea arhaică. Noţiunile de energie, mişcare, spirală etc. – se regăsesc întocmai în concepţiile străvechi, ca să nu mai vorbim de noţiunea de „lege". Se găsesc întocmai ca structură, dar în alt context şi validate pe alte nivele ale experienţei

134

umane. Ce interesant ar fi de comparat într-o zi simbolismul spiralei (cu toate aplicaţiile ei de fiziologie mistică: ureche, ombilic etc.) cu funcţia ştiinţifică a spiralei în gândirea europeanăi şi, iarăşi, câte lucruri noi nu ne-ar descoperi o comparaţie între noţiunea arhaică de „normă" şi „legea" ştiinţifică. Iată, bunăoară, o serie de termeni centrali, culeşi din mai multe limbaje arhaice, care corespund unul altuia: chinezescul ta*o;* indianul ar*tha,* dh*arma,* rt*a;* egipteanul ma*'at;* semitul sa*dek;* grecescul th*emis.* Tente înseamnă „ordine", „normă", (ceea ce este) în conformitate cu firea, „lege" etc. Credincioşii religiilor respective aveau o singură obligaţie: să interpreteze ju*st l*egea, că înţeleagă realitatea în conformitate cu propriul său mod de a fi. Un lucru es*te î*n măsura în care i se înţelege ex*act m*odalitatea ea de a fi. Nu suntem prea departe de metoda ştiinţifică occidentală, care îţi cere să înţelegi ju*st r*ealitatea; cu deosebire că criteriul „justului" nu mai e acelaşi. Evoluţia menta] a a umanităţii este marcată de aceste schimbări ale „criteriului", de aceste treceri de la o „normă" la alta, care modifică felul de a privi lumea şi de a o valorifica. Totuşi, din punct de vedere structuri şi funcţional, toate aceste formule ale „normei", de la tao *la* legea ştiinţifică modernă, sunt omologabile.

Prezenţa, deşi adulterată, a motivelor arhaice se verifică chiar în ceea ce ar părea mai personal, mai influenţat de experienţele individuale ale creatorului şi destinul epocii sale: în opera de artă. Nu ştiu dacă s-a remarcat origina rituală a suferinţelor şi obstacolelor pe

care le întâmpină un erou (Odiseu, Eneas, Parşiva], anumite drame shakespeariene, Faust etc.) ca să ajungem la ţinta propusă. Toate aceste „încercări pe care le cântă epopeea, drama sau romanul sunt lesne omologabile suferinţelor şi obstacolelor rituale ale unui „drum către centru". Evident, drumul nu se mai realizează pe acelaşi nivel, dar tipologic rădăcinile lui Odiseu, căutarea potirului sfântului Graal le regăsim, în marile romane ale secolului XIX. În Balzac, în Stendhal, în Tolstoi şi Dostoievski etc. – întâmpinăm acelaşi model, acelaşi *pattern*, cum spun englezii, al greutăţilor şi suferinţelor rituale implicate în „drumul către centru". Literatura universală a creat operele ei de seamă pe această temă a căutării, a obstacolelor, a luptei cu păcatul sau cu ignoranţa, temă rituală, iniţiatică. „Drumul spre centru spre realitate, cu bine ştiutele lui dificultăţi, cu inevitabilii „monştri 4 care păzesc „comoara", cu legendarele sale năluciri şi ispite – a rămas ca un leit-motiv al artei literare de calitate. În ceea

135»

ce priveşte literatura de colportaj, originile ei arhaice sunt destul de cunoscute pentru a mai stărui. Că astăzi un roman poliţist povesteşte lupta între un criminal şi un detectiv („geniul răuu şi „geniul bun", Zmeul şi Făt-Frumos etc), că acum câteva generaţii se povestea lupta între un prinţ orfan sjau o copilă nevinovată etc. Şi între un „vilain" oarecare, iar acum 150 de ani erau gustate romanele în care apăreau „călugării negri" v inchizitori şi copile răpite – lucrul se explică prin câmpul magnetic al sensibilităţii populare, dar tema rămâne aceeaşi.

Evident, orice schimbare de nivel aduce cu sine o „îngroşare" a conflictului şi a personajelor dramatice, o întunecare *n* transparenţei primitive şi o îmbogăţire a notelor specifice, provocată de o mai mare sensibilitate faţă de „autenticitate", de etnografic şi istoric. Modelele transmise de spiritualitatea arhaică nu dispar însă, nu-şi pierd capacitatea de reactualizare: şi aceasta, pentru simplul motiv că ele sunt instituţii arhetipale, viziuni primordiale ecumenice pe care omul şi le-a revelat îndată ce a luat cunoştinţă de poziţia sa în Cosmos. Că aceste intuiţii arhetipale prin care omul îşi valorifică existenţa lui în Cosmos sunt valabile chiar pentru o conştiinţă „modernă", cu toate torturile ei întortocheate, ne-o dovedesc i foarte multe exemple. Să alegem unul dintre ele la întâmplare: Achile şi Socren Kierkegaard. Achile, ca şi alţi eroi, nu se căsătoreşte – deşi i s-a prezis – că ar

dobândi o viaţă fericită şi rodnică prin căsătorie. Dar atunci n-ar fi devenit *erou*, n-ar fi realizat „unicul” şi n-ar fi cucerit nemurirea. Exact aceeaşi dramă existenţială o trăieşte Kierkegaard faţă de regina Olsen; refuză căsătoria ca să rămână el însuşi „unicul” şi să nădăjduiască eternul, respingând modalitatea de a trăi fericit în „general”. O mărturiseşte clar într-un fragment din jurnal (VIII A 56): „Aş fi mai fericit într-un sens finit, dacă aş depărta de mine acest ghimpe pe care-l simt în carne; dar, într-un sens infinit, aş fi pierdut”. Iată, deci, cum o structură mitică poate fi realizată în chiar cadrele experienţei existenţialiste.

Arhetipul arhaic continuă să fie creator, chiar atunci când el e, fdegradat” pe niveluri de valorificare din ce în ce mai joase (Subl. editorilor). Iată, bunăoară, mitul insulelor fericiţilor sau al Paradisului care a obsedat nu numai imaginaţia profanilor ci şi ştiinţa nautică, până în ceasul de glorie al epocii descoperirilor maritime. Aproape totalitatea navigatorilor, chiar acei care plecau cu un scop economic precis (căutarea drumului spre Indii) urmăreau aflarea insulelor fericiţilor sau a Pa

136

radisului. Şi se ştie că nu puţini au fost aceia care au crezut că au descoperit insula paradiziacă. Toate marile descoperiri geografice, de la fenicieni şi până la portughezi, au fost provocate de acest mit al tărâmului edenic. Şi numai asemenea călătorii, asemenea cercetări şi asemenea descoperiri au căpătat un sens spiritual, au fost creatoare de cultură. Călătoria lui Alexandru cel Mare în Indii a rămas nepieritoare pentru că, asimilată fiind categoriei mitice, satisfăcea nevoie de „geografie mitică”, singura de care omul nu se poate lipsi. Geografia reală, strictă, exactă, n-a fost niciodată creatoare. Bazele comerciale ale genovezilor în Crimeea şi Marca Caspică, cele ale veneţien Hor din Siria şi Egipt, implicau o serioasă ştiinţă nautică; şi, cu toate acestea, itinerariile comerciale menţionate „n-au lăsat nicio amintire în istoria descoperirilor geografice” (Leonardo Olschki). Dimpotrivă, expediţiile în căutarea tărî-murilor mistice au fost creatoare nu numai de legende, ci şi de ştiinţă geografică.

Să ne ducem mai departe ghidul. Plecaţi în căutarea fabuloasei Indii sau a Raiului pământesc locuit la început de Adam, navigatorii au descoperit tărâmuri noi şi au desăvârşit ştiinţa nautică. La început, evident, ei judecau şi valorificau aceste tărâmuri în termeni de

geografie biblică şi mitică. Dar mai târziu, când geografia a devenit cât se poate de realistă, oare şi-au pierdut aceste insule şi tărâmuri noi caracterul lor mitic? Defel. „Insula fericiţilor” a continuat să existe nu numai în Camões, dar şi mai târziu, în secolul luminilor, în romantism, în timpurile moderne chiar. Insula mitică nu mai însemna, însă, acum, Paradisul terestru – ci Insula Dragostei (Camões), Insula bunului sălbatic, a lui Robinson Crusoe, Insula lui Eutanasius – sau insula „exotică”, tărâmul de vis cu frumuseţi ascunse, insula libertăţii, a jazzului, a odihnei perfecte, a vacanţelor ideale, a croazierelor pe pacheboturile de lux, la care tânjeşte orice om modern sub influenţa literaturii, a filmului sau pur şi simplu a imaginaţiei sale. Observaţi, că *funcţia* tărâmului edenic, privilegiat, a rămas aceeaşi. Numai valorificarea lui s-a deplasat, de la Paradisul terestru (în sens literal) la Paradisul exotic. Este o „cădere”, dar această cădere nu e sterilă. Pe orice nivel al experienţei umane, cât ar fi el de jos, arhetipul continuă să valorifice existenţa, continuă să creeze „valori culturale”. Pentru că insula din romanele moderne sau din Camões nu e mai puţin o valoare de cultură ca atâtea insule din literatura medievală.

13?

Voiam „să spunem că de orice ar putea scăpa omul, în afară de intuiţiile sale arhetipale create în clipa când a luat cunoştinţă de poziţia sa în Cosmos. Nostalgia Paradisului este identificată chiar astăzi în actele cele mai turpe ale omului modern. Remarcam cu alt prilej că, atunci când a refuzat să mai creadă în Dumnezeul relevat, omul a început să creadă în ocultismul de salon şi spiritism, iar când mistica e abolită, (ca în U.R.S.S.) asistăm la înflorirea misticii tractorului. Absolutul nu poate fi extirpat ci numai degradat. Şi spiritualitatea arhaică, aşa cum am descifrat-o, însetată de ontic, se continuă până în zilele noastre: însă nu ca *act*, nu ca o posibilitate de împlinire reală a omului, ci ca o *nostalgie* creatoare – de valori autonome: artă, ştiinţă, mistică socială etc.

N O te:

1. cf. Mircea Eliade, Notes *sur* le *symbousme* aquatique („Zal-moxis”, II, 1939, p. 131 – 152).

2. cf., studiul nostru Ierburile *de* sub *cruce*... (extras din R.F.R., noiembrie, 1939) şi *La Mandragore et l'Arbre* Cownique (sub tipar, în „Zalmoxis”, vol. III).

3. A. 6. Van Hamel, *Yslands*, *Odinsgelaf* (în Med. der Kon.

Aka-demie ban Wetensch. Afd. Lett. 1936) p. 20 sq, citat de G. Van der Leeuw, L'homme *primitif* et *la* religion (Paris, 1940), p 110.

4. Ananda K. Coomarasvamy, The *Rig-Veda* o, *La*nd-*Nâma-Bok*. (London, 1935), p. 16, etc.

5. Vezi bibliografia în Apendice!

(Apendice. Contribuţii la Bibliografia ritualelor de construcţie). La lucrările citate în cursul volumului de faţă, adăugăm următoarele: Lazăr Săineanu, *Studii folklorice* (Buc, 1896); P. Caraman, *Consideraţii critice asupra genezei şi răspândirii baladei „Meşterul Manole" în Balcani* („Buletinul Institutului de Filologie Română, Al. Philippide", vol. I, 1934, p. 62 – 102); D. Găzdaru, *Legenda Meşterul Manole* („Arhiva", 1932, p. 88 – 92; Reinh. Kohler, Boite und Schmidt, *Aufseitzen iiber Marcheri und Volkslieder* (Berlin, 1984, p. 36 – 47); C. Trumbull, *The thre-hold covenant* (New York, 1892, p. 46 sq.); Tudor Pamfile, *Prieteni şi duşmani ai omului*, p. 248 – 55; Frazer, *The Folklore of the Ancient Testament*, vol. I, p. 421; vol. III, p. 13 sq; *Am Ur. quell. Monatschrift für Volkskunde*, III, Bd. (o vastă anchetă); F. Leibrecht, *Zur Volkskunde* (Heilbrom, 1879), p. 194, 216, 284; T. Rice Holmes, *Cesar*'s *Conauest of Gaul* (Oxford, 1911, p. 34); Hans Naumann, *Primitive Gemeinschaftskultur* (Jena, 1921, p. 76 sq.); D.I. Burdick, *Foundation Ceremonies and some Kindred rituals* (New York, 1901; lucrarea ne-a fost inaccesibilă); P. Perdrizet, *Legeni.es babyloniennes* dans les *Metamorphoses d'Ovide* („Revue de l'histoire des religions", 1932, tome 105, p. 193 – 228); „Revue Celtique", 1924 (t. 41), p. 187 sq. (bibliografie), 1928 (t. 45), p. 166; „Studi e Materiali di Storia delle Re-iigioni"; voi. 14, p. 57 (bibliografie).

138

6. Într-un studiu mai vechi, Folklorul *ca* instrument *de cunoaştere* (extras din R.F.R., 1937) discutam ca o ipoteză de lucru posibilităţile experimentale ale acestei magii simpatice aducând câteva exemple de cripte.st. ezie pragmatică, cercetate de dr. Richet. Nu ştiu în ce-măsură studiul a convins pe puţinii cititori români (o versiune franceză, amplificată, va apărea curând). Dintr-o recenzie a lui Ernesto de Martino („Studi e Materiali di Storia de la Religioni", vol. XVII, publicat 1942, p. 82 – 83) asupra lui Ernesto Bozzano, *Popoli primitivi e mani. festazioni supernormali*, Verona, 1941, aflu că aceeaşi problemă a fost tratată de învăţatul italian şi de H. Carrington, The *Psychic World*, Londra, 1937. Fără ca să se fi folosit de aceeaşi metodă însă. Căci

recenzentul scrie p. 83: „Ar fi fost oportun să se pună în evidenţă, legăturile între criptestezia pragmatică (sau „psihometrie”) şi magia simpatică, ceea ce nici Carrington nici Bozzano n-o fac”. Exact ceea ce am făcut pe larg atât în *Folklorul ca instrument de cunoaştere* câte şi în *Magie şi metaţi*. *iihică* (două foiletoane publicate în „Cuvântul”, *în* i927). Studiul din R.F.R. este retipărit în *Insula lui Eutanasiu*.

7. cf. *Speologie*, *istorie*, folklor (1938), republicat în *Fragmentarium* (1939), p. 56.

8. P. Caraman, Geneza *baladei*, în „Anuarul Arhivei de Folklor”, vol. I, II.

9. F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* (Ox. Ford, 1929), vol. II, p. C48.

10. Am discutat în mai multe articole problema aceasta: cf., între altele, *Piatra şerpilor*, *în* „Meşterul Manole”, 1939.

11. Grimm, Deutsche *Mythologie* (ed. IV), t. II, p. 967; Sebiliot. *Les* Travaux *publics et les mines* dans *les traditions* et les *supersli-iions* de *tous* les *pays* (Paris, 1894), p. 91 – 92; Şăineanu, op. cit.

12. Arnaudov, p. 389 sq., citat de Caracostea, p. 628 – 629.

13. Sebiliot, op. cit., p. 93; „Revue des Traditions populaires”. VIII, p. 691. Într-o altă variantă din Herţegovina e vorba de un vis pe care-l are meşterul că podul nu se va strica dacă se vor jertfi nouă fraţi: meşterul sacrifică, în Jocul lor, nouă cocoşi: Sebiliot, *ibid*., p. 93 – 94; cf. P. Sarton, *Ueber das Bauopfer*, p. 17.

14. Krauss, Volkxqlaube *und* religioasei *Brauch* der *Siidslaven*, (Münster, 1890), p. 358 sq; *Das Bauopfer bei den Siidslaven* („Mittei-lungen der Anthropologischen Gesellschaft în Wien”, vol. XVII, 1887), 17 sq; Caracostea, p. 634, notă.

15. G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare*, p. 470 sq; Caracostea». op. cit., p. 637 sq; Krauss, *Volksqlaube*, p. 161 sq; Schwenck, *Mithologie der Salven*, p. 12, citat de Sartori, op. cit., p. 17.

16. Camcostea, p. 614, sq; Arnaudov, p. 413 sq; „Nouvelle Revue de Hongrie”, 1936.

17. J. Hurt, *Beilrăge zur kenniniss d*. *estniicher Sagen*, p. 5, citat *dv* Sartori, op. cit., p 13.

18 Valeriu Şt. Ciobanu, *Jertfa zidirii la ucraineni şi ruşi*. (Chişinău, 1930), p. 10 – 11. Din stropii aceştia de sânge răsare tutunul – aşa cum cimbrul să ivit din sângele Coribanţilor, violetele din sângele lui Attis, ierburile vrăjitoreşti din cel al lui Prometheu, etc.; cf. studiul

nostru *Ierburile de sub cruce*, p. 8 (extras din „R.F.R.”, noiembrie, 1939). În legenda aceasta sunt amestecate cel puţin patru teme folclorice deosebite: lupta dintre Dumnezeu şi diavol, legătura cu diavolul, jertfa zidirii, originea ierbii diavolului. D. Caracostea, *Material sud-est euro*.

13 S

pean şi formă românească, „R-F.R.”, 1942, decembrie, p. 622 – 623, citează după Sebillot o legendă franceză asemănătoare. Sf. Guillaume Gellone nu izbuteşte să termine un pod, care se dărâma în fiecare noapte, decât făgăduind diavolului prima fiinţă care va trece peste pod. După ce-şi previne toţi prietenii, Guillaume dă drumul unei pisici şi diavolul trebuie să se mulţumească cu ea. În afară de tema „păcăleala diavolului”, avem de a face aici cu substituirea sacrificiului construcţiilor, despre care vom vorbi mai jos.

19. Gomme, Some *Traditions* and *Superstitions* connecied *with Building*, în „The Antiquary”, III, 11, citat de E. Westermarck, *Origin and development* o/ *the moral ideas*, vol. I, London, 1906, p. 462 (ed. franceză Paris, 1929, vol. I, p. 466).

20. Paul Sebillot, *Les travaux publics et les mines dans* les *traditions* et *les* superstitions *de* tous *les* pays (Paris, 1984), p. 85 – 120 <spre. p. 94, 95, 96); P. Sebillot, *Le Folklore de France*, vol. IV (Paris, 1907), p. 89 – 99 („Les rites de la construction ”). Sacrificii aduse podului, în credinţele ruso. siberiene, Siberian *Folk-Tales*, London, 1937, p 412 – 413, 432 – 434, etc.

21. G.L. Gomme, *Ethnology în Folklore* (London, 1892), p. 61 sq; A.H. Krappe, Un *episode* de *l'Histona Britonum*, „Revue Celtique”, 1924, p. 181 – 188. Krappe citează o versiune germană (A. Kuhn şi Wr. Schwartz, *Nord. deulschen Sagen*, Leipzig, 1848, p. 206; Der *Merse-burger Dom*) în care e vorba de o broască ţestoasă care împiedică să se ridice catedrala. Despre animalele subterane şi funcţia lor în ritualele de construcţie, vezi mai jos.

22. Westermack, op. cit., p. 162.

23. Al. Popescu-Telega, *Asemănări şi analogii în folklorul român şi* iberic (Craiova, 1927) p. 12, 14. Legendele sunt necunoscute în Portugalia.

24. Sartori, op. cit. p. D.

25. Sebillot, *Les Travaux public*?, p. 98 Tradiţia aceasta e contaminată însă cu o teamă folclorică frecventă în aria orientală: zeiţa

vărsatului şi sacrificiile substituite de copii.

26. R. Andree, Ethnographische *Paralelen* und *Vergleiche*, vol. I, (Stuttgart, 1878), p. 21.

27. Paul Sartori, Ueber *das Bauopfer*, „Zeitschrift für Etnologie", XXX, 1898 (p. 1 – 54), p. 6, citind Bastian, Die *Völker* des *ostlichen Asiens*, II, p. 91.

28. „Revue des traditions populaires", VIII, p. 454; Sartori, p. 6.29 E. Tylor, Primitive *Culture*, ediţie nouă, (Londra, 1903), vol.

I, p. 107.

30. Sartori, op. cit., p. 6, citind Waitz, *Anthropologie*, IV, 362.

31. *Ibid*., p. 6 – 7.

32. Westermarck, I, p. 467 (ed. franceză, p. 471).

33. Sartori, p. 7. *Borneo*, R. Andree, op. cit., p. 22; Perry, *The Children of the Sun* (ed. II, London, 1923), p. 229, 233; *Mările de Sud*, Andree, op. cit., p. 22; *Oceania*, „Rev. Trad. Pop.", VI, p. 172.

34. R. Andree, p. 20; „Rev. Traci. Populaires", tome XX, p. 470; VII, p. 691.

35. Sartori, p. 7, citind Liebrecht, Zur *Volskunde*, p. 287 sq.

36. Ad. Lods, *Israel*, *des originea au milieu du VIII siècle* (Paris, 1932), p. 113 sq; E. Dhorme, L'évolution *religieuse d'Israel*, I, (Bruxelles, 1937), p. 212; Frazer, The *Folklore in the Anc*icul *Testament*, vol. I., p. 421 – 422 (scheletul fetei din Djebel); Robertson Smith, *Lee*

140

Iureş on the Religion of the Semites (ed. nouă, Londn, 1323), p. 159, notă.

37. Preller, *Römische Mithologie*, ed. III, t. II, p. 79.

38. Sartori, p. 8, citind Lasauly, Vie *Siihnopfer* ier *Griechen*, u. Romer, p. 247.

39. Wallis Budge, Frovi *jetish* to *God* în *ancient Egypt* (Oxford, 1934), p. 362.

40. W. Crooke, The *Popular* Religion *and* Folklort *of Northern India* (1896), p. 237 sq., cf. Bates, *Hindi Dictionary*, s.v. jak.

41. De ex. *Mahābhārata*, Vana *Parva*, eh. 127 sq. Cf. pentru da-cumentarea indiană în general, Winternitz, Bemerkungen *über das Bauopfer* bei *den Indern*, „Mittheilungen d. Anthrop. Gesellschaft în Wien", t. XVII, 1887, p. 37 sq. şi Paul Mus *Barabudur* (Paris-Hanoi, 1935), t. I, p. 202, 203, 204, etc.

42. cf. cartea noastră *Yoga*, p. 101.

43. Schmitz, *Eifeltagen*, p. 101, sq; Sartori, op. cit., p. 17.

44. Sartori, p. 17.

45. Kuhn und Schwartz, *Norddeutschen Sagen*, p. 77.

46. Telega, p. 14, citind pe Eugenio de Olavaria y Huarte, *EI Folklore de Madrid*, (Madrid, 1884), p. 57 – 59.

47. Sartori, p. 16.

48. Krauss. *Das Bauopfer bei den Siid. Slaven*, „Mitt der Anthrop, Gessel. În Wien", XVII, p 20.

49. Sartori, p. 14.

50. Sartori, p. 15: Westermarck, vol. I, p. 461 sq; Sebâllot, *Travaux publics*, p. 112 (Grecia)

51. Westermarck, p. 461 (Europa Nordica).

52. Ralston, Songs *of* the *Ruşsian* Peop e (London, 1372), p. 126; „«Vestermarck, p. 461; Krauss, op. cit., p. 21 (Slavi de «ud).

53. Westermarck, I, p. 460 – 461 (Papua, Insulele Sandwich).

54. Westermarck, I, p. 462.

55. Sartori, op. cit., p. 10.

56. Ludwig Wucke, Sagen *der* mittleren *Werra* (Eisenach, 1921), p. 29; L. Bechstein, Thilringen *Sagenburh* (Wien-Leipzig, 1895), vol. I, p. 260; cf. A.H. Krappe, *Balor XVIth the evil eye* (Columbia Univ., 1927), p. 165 – 166.

57. H. Prohle, Sagen de? *Ober-Harzes*, (Leipzig, 1859), p. 8; Fr. Panzer, Beitrag *zur deutschen Mythologie*, vol. II (München, 1855), p. 254; Krappe, *Balor*, p. 166 – 168.

58. Ludwig Stackergan, *Aberglaube und Sagen aus dem Herzegtum Oldenburg* (Oldenburg, 1909), vol. I, p. 127; Krappe, op. cit., p. 168.

59. A.V. Haxthausen, *Transkaucasia* (Leipzig, 1856), vol. II, p. 136.

60. M. Gaster, *The exemple. of the Rabbis* (London-Leipzig, 1924), p. 169 sq.

61. Witzschel, *Sagen aus Thilringen*, p. 05.

62. Copii veniţi de bunăvoie, p. 11; copii mici de o jumătate de an, p. 12; se dă ceva dulce de mâncare ca să fie bine dispuşi, p. 12, nota 4; ultimele cuvinte ale copilului jertfit, p. 13.

63. Sartori, op. cit., p. 35.

64. *Ibid*., p. 35, citând E.H. Meyer. *Germanische Mithologie*, p. 66

65. C. Yung şi K. Kereny, *Einfilhrung in das Wesen der Mithologie*

(Amsterdam-Leipzig, 1941) p. 117 sq.

66. Mircea Eliade, *Metallurgy*, Magic *and Alcheray*, p. 31 sq.

141

67. Yung şi Kereny, op. cit., p. 41 sq.

68. Krappe, *Baler with the evil eye*, p. 177 sq.

69. Eusebius, Praeparatio *Evanghelii*, I, 10, 29; Porphyrios, *De abstinenlia*, II, 56, cf. bibliografie în Frazer, The *Golden Bough*, vei. IV, p. 166 sq.

70. *Traditions icanderungen Euphrat-Rhein*, vol. I, (Helsinki, 1937, F.F.C., nr. 118), p. 100 i, q.

71. Oldenberg. Die *Religions* des *Veda* (Berlin, 1894), p. 365 sq; Andree, bthnographische *Paralelen*, p. 21; Sartori, op. cit., p. 18 sq.

72. Ciobanu, op. cit., p. 5.

73. Sartori, p. 19; W. Zuidema, „Rev. des Trad. Pop.", XVI, p. 512; Sebillot, *Folklore de France*, IV, p. 89.

74. Grihya *sutra* a lui Gobhila, cf. Winternitz, articol citat „Mit. Anthrop, Gesell. Wien", p. 17.

75. Sartori, op. cit., p. 21.

76. Sebillot, *Folklore*, p. 06.

77. S.I. Curtiss, Ursemitische *Religion im*. Volksleben *die Heuti-gen Orients* (Leipzig, 1903), p. 229.

78. *Ibid*., p. 265, 266, 267.

79. Sebillot, *Travaux publiques*, p. 99.

80. Sebillot, *ibid*., p. 98.

81. *Ibid*., p. 99.

82. Sartori, p. 24.

83. Krauss, *Das Bauopfer bei den Sudslaven* p. 20; Sartori, p. 23.

84. Sartori, p. 24 – 28.

85. Figurine idoloforme s-au găsit îngropate sacrificial la temeliile caselor din vechiul Orient; cf. Hélène Danthine, *Le dattier et les arbres sacrâs* (Paris, 1938), p. 118.

86. Tylor, *Primitive Cxdture*, vol. I, p. 160. sq; Gaâdoz, „Melusine", vol. IV, p. 14, sq; Sartori, op. cit., p. 32 sq.

87. Op. cit., vol. I, p. 464 (ed. franceză, p. 468).

88. Sartori, p. 29; Westermarck, p. 464.

89. Crawley, The *Mystic Rose*, p. 25; Westermarck, p. 463, 465.

90. Westermarck, p. 466 (ed. franceză, p. 470).

91. Robertson Smith, Lectures *on* the *Religion* of *the Semites*, p.

573.

92. Frazer, Beliel *în* Immortality (London, 1922), vol. I, p. 446.

93. Sartori, op. cit., p. 7 – 8.

94. Westermarck, op. cit., vol. I, p. 453 (ed. engleză).

95. *Ibid*.

96. J. Przyluski, *Les Empales* „Melanges Chinois et Bouddhiques", vol. IV, Bruxelles, 1936, p. 1 – 51, p. 10, 12, 13, 24 (referinţe), 26.

97. Plutarch, Parali., 5, 306 sq.

98. *Mettalurgy*, *Magic and Alchemy* (Paris, 1939) extras din „Zal-moxis", I, p. 85 – 129.

99. Problema aceasta e prea vastă pentru, a o putea discuta în comentariile de faţă. Cf. pentru alegerea terenului casei sau sanctuarului, P. Saintyves, *Essais de folklore biblique* (Paris, 1922), p. 104 sq; *ibid*., p. 180 sq., fundarea unui oraş.

100. Grimm, Deutsche *Mythologie*, ed. IV, vol. III, p. 491.

101. Krauss, *Volksglauben d*. *Siid*. *slaven*, 3.158 sq.

102. Ciobanu, op. cit., p. 8.

103. „Globus", vol. 50, p. 299; Sartori, p. 3.

142

104. R. Andree, Ethnographische *Pnrallelen*, p. 24, unde se mai dau şi alte exemple.

105. cf. bunăoară Paul Mus, Barabudur (Hanoi-Paris, 1935), vol. I, p. 280 – 261.

106. Exemple în Sartori, p 1 cu bibliografi?

107. Sebâllot, *Travnux publics*, p. 6; Sartori, p. *1*.

108. Sinclair Stevenson, *The rites of the twice-born* (Oxford, 1920), p. 354.

109. Cf. Paul Mus, *Barabudur*, I, p. 207.

110. Waterfield and Grierson, The *Lay* of *Alba* (Oxford, 1923), p. 276 sq., citat de Ananda Coomaraswamy, *Symbolisvie of the Doine*, (extras din „The Indian Historical Quartetiy", vol. XIV, 1938), p. 20.

111. Coomarasvvamy, op. cit., nota 28, p. 20 – 21.

112. Pag. 32 sq.

113. Cf. Cosmical *hoviology and Yoga*, passim; *Mitul reintegrării*, îndeosebi p. 60 sq.

114. *Salapatha Brahmana*, TI, 1.1.8 – 9.

115. *Rig-Veda*, VI, 17, O.

116. Mefisto este „tatăl tuturor împiedicărilor" (*Faust*, \era

6205) cf. *Mitul reintegrării* p. 14! >q.

117. Cf. *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, p. 28 sq.

118. Marcel Granet, La *pentec* chinoise (Paris, 1934), p. 323, 324.

119. *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, p. 32, citind A.Y. Wen-sinck, *The ideas of the Western Semites concemmi the Navei of the earth* (Amsterdam, 1916), p. 19.

120. Despre identitatea „buric" – „centru", cf. *Cosmologie*, p. 37 sq.

121. Meşterii fierari sunt, în unele cazuri, chiar şi fondatori de oraşe; aşa se petrec lucrurile, bunăoară, cu triburile Mosengere şi Ba-sakata, cf. Walter Cline, *Mining and Metallurgy în Negro-Africă* (Paris, 1937), p. 124. În Congo tribul Ba Lolo crede că fierarii sunt de obârşie aristocratică şi chiar regală, *ihid*., p. 22. Despre „secretele metalurgiei" şi sensul lor cosmologic, cf. *Metalurgy*, Magic *and Alchemy*, p. 6 sq.

122. L. Frobenius, *Erlebte Erdteile*, vol. VI, rezumat de autor în *Kulturgeschichte Afrikas* (citez după ediţia franceză, *Histoire de civili*, *sation ajricainej*, p. 155

123. „Africană", ca şi oricare altă desemnare rasială sau geogra. fiică pe care o facem în studiul de faţă, nu implică întotdeauna o origine independentă a credinţei respective. În paginile acestea ne propunem în primul rând *să* descifrăm sensul şi coerenţa ritualurilor, miturilor şi cosmologiilor, suspendând orice discuţie asupra originii lor istorice

124. Plutarch, Romulus, VIII.

125. Dion>sos din Haiicarnas, I, 79 cf. şi Kerenv, *Einfiililung*, p. 21 sq.

125. Cf. A.H. Alicroft, The *Circle and* the *Cross* (London, 1927), 2 volume.

127. Lossy, Muhsrram Mysteries (Helsinki, 1916), p. 219, 223.

128. Cf. acum în urmă W. Liungman, *Euphrat-Rhein*, vol. î, p. 103 sq.

129. Enûma Eliš, *111 poema della Creazione*, (trad. G. Furlani, Boîogna), p. 16; G. Furlani, La *religione* babilonese *e assira*, vol. II, p. 15 sq.

130. Cf. cartea noastră, *Yoga*.

131. Yoga, p. 87 sq.

132. Cf. studiul nostru despre Labirint, de apropiată apariţie.

133. R. Wilhelm şi C.G. Yung, *Das Geheimnis des goldenen Blu-tes*, (Zürich, 1929).

134. Furlam, Enûma Eliš, p. 17, 34, 35, 100 tq.

135. Cosmologie *şi* alchimie *babiloniană*, p 77, citind King, *The Seven* Tablets *of Creation*, p. 83.

136. *Cosmologie*, p. 77 – 78; *Metallurgy*, p. 14 sq

137. Dixon, *Oceanic Mythology* (Boston, 1916), p. 107.

138. *Metallurgy*, p. 14; Frazer, *The Scapegadt*, p. 410 sq.

139. *Barabudur*. *Esquisse d'une histoire du Boudhisme fondee sur la critique archéologique des textes* (vol. I, 1935), passim. Cf discuţia unor teze ale lui Mus în studiul nostru: *Barabudur*, *templu simbolic* („R.F.R.", 1937), retipărit în *Insula lui Eutanasius* (1943).

140. Am comentat altă dată (*Fragmentarium*, p. 65 sq.) caracterul sacru al războiului, aşa cum era înţeles el în timpurile arhaice. Nu e lipsit de interes să reproducem aici un fragment din „Siat celui care merge la război", pe care. l comunică într-o scrisoare Alexandru Hâşdeu fiului său Tadeu (Bogdan): „dacă vrei ca glonţul duşman să-ţi cruţe viaţa în toiul luptei, păstrează curăţenia trupului, fii cast, nu-ţi spurca trupul şi mergi la război cu tot atâta sfinţenie cum mergi la primirea sfintelor taine, la împărtăşanie cu trupul şi sângele Mântuitorului nostru Hristos 1".

141. Cf. exemple în S. Gzarnowski, *Le culte des heros et ses conditions sociales* (Paris, 1919), p. 26, 180 etc.

142. F. Pfister, Der *Reliquienoult* în *Alterium*, (Giessen, 1909 – 1912, 2 vol.); L.R. Farnell, *Greek hero-cults and ideas of immortality* (Oxford, 1912); Marie Delcourt, *Légendes et cultes des heros e. n Grece* (Paris, 1942).

143. Cf. Discuţia în A. Dietench, Nekya (od. II, Leipzig, 1913). Pentru o interpretare „geografică", cf. Victor Bérard, N-auzicas *et le retour d'Ulysse* (Paris, 1929), p. 351 sq.

144. Cf. Cartea noastră *Yoga*, *p*. 305 sq.

145. F. Cumont, *Les religions orientales dans le păgânisme romain* (ed. IV, Paris, 1929), p. 247 sq; A. Parrot, *Le „Refrigerium" dans l-au delă* (Paris, 1937), p. 57, notă (bibliografie).

146. R. Forrer, *Les chars culturels prehi & toriques* et *leurs sur vivan-ces aux époques historiquei* (*Prehistoire*, I, 1932, p. 119 sq.); A.

Cooma. raswamy, *Svayamatmna-Janua Coeli*, („Zalmoxis", II, 1939, p. 43).

147. Exemple în *Fragmentarium*, p. 52, sq., 60 sq., 90 sq., etc.

148. Cf. referinţe în \V. geott, Hermetica (Oxford, 1925), vol. II, p. 249.

149. Cf. Yoga, p. 228, 230, 306.

150. A. Coomaraswamy, *Symbolisme* of *the Dôme*, p. 46.

151. Cf. studiul nostru Cosmical *hamology* and *Yoga* (Calcutta, 1938), p. 192 sq.

152. Cf. bunăoară mitul androginului şi al bi-polarităţii divine, în cartea noastră *Mitul Reintegrării*.

153. Cf. *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, p. 31 sq; *„Treptele" lui Julien Green* şi *Barabudur*, *templul* simbo Zis, republicate în volumul *Insula lui Eutanasius* (1943).

[reprodus după volum, ed. „Pâiblicom", Bucureşti, 1943, 144 p.].

FOLKLOK ŞI ISTORIE

D Al. Iordan în studiul său *Les relations culturelles entre Ies Boumains et les Slaves du Sud* a deschis, după cum am văzut într-o cronică precedentă, vechea controversă „savanta": dacă memoria populară poate păstra profilul evenimentelor istorice? Fireşte, controversa aceasta nu poate fi soluţionată şi nici măcar dezbătută, limitându-se numai la domeniul felk-lorului românesc sau balcanic. Este o problemă de psihologie şi de filosofie, înainte de a fi o problemă de loiklor.

Unii savanţi sunt sceptici. Vorbind despre „aşa-numitele legende istorice", A. II. Karppe mărturiseşte: „Li se spune astfel, fără îndoială, pentru că nu au nimic istoric în ele" (*The Science* of *Folklore*, London, 1930, p. 81). Evident, nu e întotdeauna vorba despre „o creaţie populară". Multe legende şi balade au o origine cultă şi, în acest caz, elementele lor „istorice" pot fi uneori reconstituite. În alte cazuri, o literatură semipopulară, în care se găsesc, adică, multe documente foik-lorice dar şi mai multe fapte şi idei transmise de anumite elite, poate sluji cu succes la descifrarea trecutului istoric al unei naţiuni. Aşa e, bunăoară, cazul *Puranelor* indiene, pe care Pargiter le-a studiat ani de-a rândul şi a demonstrat valoarea lor „istorică". (*The Purāṇa*. *Text* of *the Dynasties* of *the Kali Age*. Oxford. 1913). Dar şi aici, memoria faptelor şi personajelor istorice este foarte palidă. Fantasticul şi miticul domină aceste creaţiuni indiene: care, de altfel, nu sunt

„populare” decât prin o parte din materialele! or.

Cum spuneam şi în cronica precedentă, mentalitatea folklorică nu poate păstra multă vreme amintirea unor fapte şi unor oameni „istorici”, adică bine delimitaţi şi individualizaţi, îi asimilează, cu timpul, categoriilor. Un exemplu bine studiat este acela al cavalerului Dieudonne de Gozón, care a fost al treilea Mare Maestru al Cavalerilor Sfântului Ioan ia Rhodos, între 1346 – 1353. Acest cavaler de Gozón a rămas celebru pentru faptul că a omorât balaurul din Malpasso. Inutil să spunem că lupta lui Gozón cu balaurul nu e menţionată în documentele contemporane şi că de ea începe să se vorbească la Rhodos pe la 1521, o sută şi şaptezeci de ani după moartea eroului. Inutil, de asemenea, să adăugăm că legenda unui anonim care a ucis un asemenea balaur circulă la Rbodos

— Ideea este reluată în Comentarii *la Legenda Meşterului Manoie*.

145

14 – Meşterul Manole pe la 1420, şi este menţionată de Buondelmonti în a sa *Liber Insularuni* (F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Svitans*, Oxford, 1929, vol. II, p. 648; cf. şi W.R. Halliday, *Folklore Studies, ancient and modern*, London, 1924, p. 132 – 155, în special p. 145 – 146). Fapt este că acestui *personaj i* s-au atribuit în mod *necesar* lupte şi biruinţe care sunt obligatorii pentru categoria din care făcea parte: *eroii-sfinţi*. Cavalerul de Konzon a „imitat” gestul Stului Gheorghe – întocmai după cum lupta Stului Gheorghe cu balaurul era o temă străveche (lupta eroului cu monstrul). Se ştie, de altfel, cum Alexandru cel Mare a asimilat, în legendele create sute de ani după moartea sa, tema eroului plecat în căutarea Apei Vii, a Plantei Vieţii etc. Lucrurile acestea sunt îndeajuns de cunoscute, ca să mai stăruim asupra lor. Într-o carte de apropiată apariţie – *La Mandragore. Essai sur les origines des légendes* – voi dezbate, de altfel, problema „eroului” în câteva capitole.

Ce se întâmplă cu faptele şi personajele istorice în memoria populară? Devin cu timpul impersonale*. Îşi pierd toate elementele concrete, contingente, specifice; într-un cuvânt, îşi pierd structura lor „istorică”, asimilându-se unor* stări *sau* tipuri *impersonale. Ceea ce noi numim, adesea greşit, „mitic” şi „fantastic”, este în cazul de care ne ocupăm aici doar transpunerea în termeni impersonali („metafizici”) a unor întâmplări sau oameni care au participai cândva la contingenţă şi*

istorie. (Subl. editorilor). „*Gândirea colectivă*”, *ca şi metafizica*, *nu poate*} *olosi decât* categorii *şi* realităţi *impersonale*.

Este greşit, aşadar, să se spună că un om mare – *un erou* «sau un binefăcător – trăieşte etern în memoria neamului său. El poate trăi astfel doar dacă se *scriu cărţi* despre el. Dar memoria vie a poporului nu-i păstrează prea multă vreme conturul său istoric; îl încorporează categoriei din care a făcut parte (erou, rege, sfânt). „Gloria” eroilor greci era doar un fel de a vorbi. Căci se păstrau şi se comemorau nu fapte istorice, ci fapte eroice; aparţinând deci unei categorii, nu unui eveniment. De altfel, faptele eroilor şi ale regilor de multe *ori* treceau de la un nume la altul. Se păstra, deci, nu „autenticitatea” faptului, ci categoria din care a făcut parte.

Omul moarte, aşadar, şi în „amintirea populară”. Moare în ce arc p! contingent, personal, istoric. Se păstrează *tipul* lui spiritual, în care se încorporează, cu trecerea vremii, foarte multe personaje istorice!

— Tip de „lege” folclorică de care a făcut mult caz autorul.

UG

Este straniu că aceeaşi atitudine se întâlneşte şi în concepţia pe care şi-o făceau cei vechi despre *nemurire*. Nu rămâne din „sufletul omului” decât ceea ce este *impersonal*; „principiul”, nu „persoana”. Dar este o problemă care ne-ar duce prea departe

[„Cuvântul”, 25 martie, 1938, p. 2].

URME ISTORICE ÎN FOLKLORUL

BALCANIC

Bun cunoscător al limbilor şi literaturilor sud-slavice, d. Al. Iordan şi-a ales ca subiect pentru teza sa de doctorat *Le*<, *rel*ations *culturelles enire Ies Roumains ei Ies Sleves du Sud* (Imprimeria Naţională, 1938, 108 pagini). Subtitlul lucrării delimitează precis scopul cercetărilor domnului Al. Iordan: *Traces des voedes roumains dans le folklore balkanique*. Într-adevăr, după câteva pagini sintetice în care autorul rezumă relaţiile culturale între ţările româneşti şi slavii sud-dunăreni, cartea cuprinde numai materiale documentare asupra rolului pe care îl au câţiva dintre voievozii români în folclorul balcanic, îndeosebi în literatura populară bulgară.

Problema „istoricităţii” anumitor evenimente sau personaje din literatura populară, îndeosebi din baladă, nu este nouă. În Occident ea se dezbate chiar de la începuturile ştiinţei folclorice. Ipoteze asupra genezei baladei şi, deci, asupra eventualelor elemente „istorice” au

emis în ultimul timp câţiva savanţi din ţările vecine. La noi, unul dintre cei mai bine pregătiţi folcloriști, d. Petru Cararran, a publicat un lung şi erudit studiu: *Contribuţii la cronologizarea şi geneza baladei populare la români* („Anuarul Arhivei de Folclor", vol. I, 1932, p. 53 – 105: vol. II, 1933. p. 21 – 88), studiu pe care nu-l Vedem menţionat în bibliografia folosită de *d'Al*. Iordan. D. Petru Caraman a încercat să stabilească elementele „istorice" care stau la baza cântecului bătrânesc: *Marcoş Paşa* (Buruiaman Paşa), cercetând nenumărate izvoare polone de la sfârşitul sec. XV, în care sunt relatate episoadele dramaticei expediţii turceşti în nordul Moldovei, în iarna anului 1498, când o armată întreagă şi-a găsit moartea din pricina gerului. Concluziile la care ajunge d. Caraman, după atât de erudite şi precise analize, nu sunt prea încurajatoare… Trebuie să constatăm că de fapt nu e vorba aici de reconstituirea unui eveniment

147

Istoric pe baza baladei populare, ci de o recunoaştere a lui în creaţiunea folklorică şi de o identificare a datelor aflate acolo cu cele din izvoarele istorice… Produsul folkloric – de orice specie ar fi – nu îndreptăţeşte pe nimeni la niciun fel de reconstituiri istorice. La identificarea evenimentului din el însă – după tipul celei realizate de noi – folkloristul are dreptul, în anumite cazuri, iar adesea e chiar nevoit s-o încerce („Anuarul…'1, II, p. 87 – 88).

D. Al. Iordan este mai norocos. Materialele folklorice de care dispune îi permit să reconstituie anumite aspecte din istoria vocvozilor români, Dan, Mircea şi Mihai Viteazul. Domnia sa crede, (chiar op. laud., p. 84) că textele folklorice balcanice, îndeosebi bulgăreşti, contribuie serios la „elucidarea anumitor chestiuni asupra cărora studiile istorice nu dau referinţe îndestulătoare sau se contrazic". Printre aceste elucidări, d. Al. Iordan notează bănuita asociere la tron a lui Radu Basarab cu tatăl său Vladislav; raporturile între voievodul Munteniei Dan I şi ţarul bulgar Şişman; conflictul dintre *Dan* şi fratele său Mircea cel Bătrân.

Nu ştiu în ce măsură istoricii evului mediu românesc şi balcanic vor accepta rezultatele cercetărilor domnului Al. Iordan. Ele sunt, în orice caz, pline de sugestii, atât pentru istoric, cât şi pentru folklorist. Fireşte, cu anumite restricţii; de care, de altfel, ţine seama şi autorul nostru. Bunăoară, d. Al. Iordan cunoaşte şi citează observaţiile lui Arnaudov că elementele folklorice „istorice" trec repede în rituri (op.

cit., p. 28, notă). De aâtfel, chiar numele voievodului Dan apare deseori în colinde (p. 42 – 43). Cât de multă „istoricitate” este păstrată în balada voievodului Dan se vede după amănuntul că acesta scapă pe un mic balaur ai cărui părinţi îl răsplătesc (p. 46). Se vede, de asemenea, după „vânătorile” lui Dan, în care nu rareori întâlneşti un cerb cu coarne de aur (p. 47, notă). *Fantasticul* macerează *istoria*. Sau, cu alte cuvinte, *tipul* transfigurează *individul*; „întâmplările”, „evenimentele” sunt înghiţite şi totalizate de „categorii”.

Este drept că în folklorul sud-dunărean s-au păstrat foarte multe indicaţii despre cearta dintre Dan şi fratele său Mircea (op. cit., pagina 60 etc). Dar acest amănunt s-a păstrat pentru că se potrivea de minune cu o străveche temă mitică şi folklorică: *fraţii inamici*. Dovada cea mai bună că mentalitatea

Alt tip de „îsge” folclorică.

148

folclorică dizolvă profilul „istoric” al unui mare erou – este faptul că toate legendele sud-dunărene asupra lui Mihai Viteazul vorbesc de căsătoria sa incestuoasă cu sora sa Stan-chita şi povestesc că mama sa a ajuns doica propriei sale fiice (*op. dt.*, p. 70).

Este adevărat, s-au păstrat unele amănunte istorice din viaţa lui Mihai Bravul: luptele sale necurmate cu păgânii, moartea sa prin trădare. Dar „luptele cu păgânii” aproape că nu mai constituie, pentru Balcanul medieval, *istorie*: este un *destin*, e o „probă” prin care trebuie să treacă orice erou, orice şef (întocmai cum erau, la cei vechi, considerate „probe” aventurile eroilor în luptă cu monştrii). De altfel, chiar *numele* de Mihai Bravul este un nume colectiv, fiind dat în baladele bulgăreşti mai multor *şefi care au luptat împotriva turcilor* (op. cit., p. 69) Asta înseamnă că lupta contra turcilor nu mai era un fapt, un *eveniment*, ci o *categorie*, un destin.

Dar să ne întoarcem la căsătoria incestuoasă a lui Mihai Bravul. D. Alexandru Iordan mărturiseşte că se află în faţa unui „complex Oedip”, pe care nu-l găseşte justificat de niciun Izvor istoric, (p. 72). Nu e mai puţin adevărat că acest *amănunt* – care nu e *istoric* ci *mitic* – domină baladele sud-slave care pomenesc de Mihai Bravul. Schema este de-a dreptul mitică: incestul, căsătoria, cu propria soră, umilirea şi suferinţa mamei (ajunsă „doică” la copiii ei).

De observat, asemenea căsătorii incestuoase, urmate de umilirea mamei – se întâlnesc în folklor în legătură cu *fraţii gemeni*; tip

universal de legendă pe care l-a studiat cu atâta pricepere Rendel Harris (*The Dioscuri in the Christian Legends*, London, 1903; *The Cult of the Heavenly Twins*, Cambridge, 1908; *Boanerges*, Cambridge, 1913 etc). Din docu

— Balada bulgară începe astfel:

„S-a răsculat Ţara Vlăşească
Tara Vlăşească şi Bogdănească.
Le-a răsculat Mihai Voievodul.
Pe bătrâni îi robea, pe tineri Şi lua
Şi şi-a fost luat Mihai Voievodul.
Mihai Voievodul, pe sora sa
Pe sora sa ca tânără soţie.
Pe mamă-sa a luat-o ca roabă bătrână.
Roabă bătrână, sluga Visa”...

(Al. Iordan, *Mihai Viteazul în folklorul balcanic*, Bucureşti, 1936, 21).

Hienteâc pe rare le reproduce dl. Al. Iordan nu se vede că Mi-hal Bravul ar fi avut, în imaginaţia populară sud-dunăreană, un frate geamăn S.ni însă legende în care amintirea fratelui se pierde repede Problema rămâne, în orice caz, deschisă Şi soluţia „fraţilor gemeni” n-ar fi singura sunt alte legende (j „eroi”. În care incestul şi umilirea maniei sunt elemente fund t mentale.

Iată, însă, cât de departe ne aflăm de „istorie1. Asta nu înseamnă că memoria populară nu recepţionează evenimente istorice. El. Caraman citează undeva în studiul d-sale exempk depocvii populare poloneze în care se păstrează ecoul revoluţiei sociale din 1848. Am cetit şi noi poezii populare romaneşti (din colecţia Institutului Social Român) în care se păstrase istoua reformelor agrare:

„Şi la şaizeci şi trei cu vodă Ştirbei...”

Evenimentele recente, bunăoară războiul, s-au înregistra în poezia populară. Cu timpul însă, evenimentele acestea îs pierd autenticitatea, individualitatea; se topesc în forme generale, în tipuri, în categorii. S-a făcut socoteală că memoria populară păstrează amintirea unui mare eveniment cam vreo 300 de ani Aceasta nu pentru că după trecerea celor 300 de ani evenimentul e *uitat*, ci pentru că e asimilat tipului supraistoric cu cere poporul sfârşeşte prin a-l confunda. Un anume voievod sau haiduc sfârşeşte prin a fi identificat şi, deci, des-individualizat, cu *Eroul*. O anumită luptă istorică se topeşte

în categoria luptei cu monstrul şi aşa mai departe…

Rămân încă foarte multe lucruri de spus, sugerate de lectura interesantului memoriu al domnului Al. Iordan. Vom. reveni, deci.

[„Cuvântul”, *2 t* martie, 1939, p. 3]»

ratează din memorie.

CĂRŢILE POPULARE ÎN LITERATUEA ROMÂNEASCĂ

Dl. profesor N Cartojan este fără îndoială cel mai har-r Jc şi mai merituos continuator ai lui Kasdeu şi Dr Gaster. *Cărţile populare în literatura românească* se revendică de la *Cuvente den bătrân* (1878, 1879) şi *Literatura populară românească* (1838). Primul volum al operei domnului Cartojan studia epoca influenţei sud-slave A trebuit să treacă aproape zece ani ca să apară cel de al doilea voiurr, cuprinzând istoria textelor literaturii populare din epoca influenţei greceşti. Cetitorul care parcurge acest bogat volum înţelege lesne pricinile pentru care redactarea lui a întârziat atâţia ani. De altfel, autorul însuşi a socotit necesar să amintească, în prefaţa volumului II (p. 1 – 3), principalele dificultăţi cu care a avut de luptat. Numărul imens de manuscrise (5637 condice), dintre care o bună parte neinventariate, „adesea rău scrise, fără titlu, sau cu titlul schimbat, cu paginile de la început şi de la sfârşit uneori pierdute”; bogatul material folkloristic publicat în revistele noastre de specialitate sau risipit într-o sumă de periodice; cercetările critice tipărite de către savanţii străini şi care, în majoritate, îipsese din bibliotecile româneşti – iată câteva, numai, din greutăţile întâmpinate de autor. Este drept că drumul fusese tăiat de cei doi iluştri pionieri, Haşdeu şi Gaster; îndeosebi de Gaster. Dar unele din ipotezele generale de lucru ale acestor predecesori de geniu fuseseră controversate sau chiar respinse de cercetătorii care i-au urmat. Bunăoară faimoasa ipoteză bogomilică a lui Haşdeu a fost radical corectată de regretatul Dem. Russo 2 Pe de altă parte, poziţiile teoretice ale folklorului, etnografiei şi literaturii populare s-au modificat, din vremurile când scriau Haşdeu şi Gaster şi până astăzi. De această modificare teoretică a trebuit să ţină seama d Cartojan, aşa cum dovedeşte numeroasele sale referinţe la studiile folcloriştilor şi etnografilor străini.

„Oricât de grea a fost această muncă1, mărturiseşte autorul în Prefaţă (p. 2), „ea ne-a dat totuşi satisfacţia de a fi descoperit în literatura noastră românească circulaţia unor texte necunoscute până la noi, precum: romane cavalereşti din evul mediu, ca bunăoară

Imberie şi Marqarona, o prelucrare grecească a celui mai frumos roman al Franţei medievale. Pierre *de* Provence *ci la bel*r *Maqualonne*, sau *rorianul* Tro*iei* al truverului normand din veacul al XII-lea, Be-noist de Saânte-Maure, în prelucrarea judecătorului din Messina, Guido delle Colonne, sau texte de natură religioasă ca: *Protoevcinghelia lui îacou*, *fratele Domnului*, sau legende de origine bogomilică cu răsfrângeri adânci în colindele populare, precum *Lupta arhanghelului Mihail cu Satana*, sau *Disputa Mantuuorului cu Satana*, ori *Indice de cărţi populare oprite de Biserică*". Şi, încă, autorul nu aminteşte decât câteva dintre rezultatele cercetării sale. Bogăţia acestei cărţi nu poate fi apreciată decât parcurgând listele manuscriselor studiate până în cele mai mici amănunte, urmărindu-se filiaţia şi variantele unui text popular. La toate acestea se adaugă informaţia critică, într-adevăr internaţională. Autentic urmaş al lui Haşdeu şi Gaster, dl. Cartojan foloseşte, pentru reconstituirea istoriei cărţilor populare din literatura română, publicaţii în vreo 8 – 9 limbi europene, îndeosebi studii scrise în limbile slave şi în greaca modernă. Asta nu înseamnă, fireşte, că bibliografia critică este exhaustivă 3. Dar ţinând seama de tradiţia culturii româneşti şi de ce se poate realiza în cadrele unei „culturi mici", cum este a noastră, efortul domnului Cartojan întrece orice laudă".

Mărturisim din capul locului că, în ceea ce ne priveşte, ne interesează mai puţin istoria difuziunii unui motiv folkloristic sau a unei cărţi populare, decât *sensul* pe care îl poate avea prezenţa, frecvenţa sau absenţa unei asemenea cărţi în literatura noastră populară. Nu doară că nu am aprecia cum se cuvine munca aceasta considerabilă de colaţionare a manuscriselor, de urmărire a motivelor, de clasificare a variantelor. Ea este nu numai vrednică de toată stima, dar şi absolut indispensabilă. Atât timp cât nu e desţelenit terenul, nu se poate risca nicio interpretare definitivă-Am făcut însă această mărturisire ca să justificăm tot ce vom spune în paginile ce urmează. Unde cetitorul nu va găsi o expunere amănunţită a cercetătorilor domnului profesor Cartojan, ci numai dezbaterea anumitor aspecte teoretice ale rezultatelor la care a ajuns emeritul autor.

Tot ce este *istorie*, fireşte, interesează. Circulaţia unei variante de legendă interesează pe istoric tot atât de mult ca şi circulaţia unei teme metafizice. Tot ce se petrece în timp, tot ce *devine*, lăsând urme şi documente, solicită cu o egală justificare atenţia istoricului. Cărţile

populare sunt documente care au circulat, s-au transformat, trecând de la un

neam la altul, de la un veac la altul – şi toate vicisitudinile istoriei lor interesează pe cercetător. A afla etapele prin care cartea *Hezar Afsâneh* a devenit *Halima-ua* noastră este, desigur, un lucru instructiv şi pasionant. Reconstituirile acestea nu conduc, însă, la anumite concluzii teoretice? Faptul, bunăoară, că un neam primeşte şi asimilează numai anumite legende şi cărţi populare, respingând sau uitând altele, nu e destul de semnificativ ca să se ţină de el în înţelegerea structurii spirituale a acelui neam? Sârbii au cunoscut şi tradus celebrul român Tristan (*Tryscam*). Versiunea sârbească s-a pierdut, dar s-a păstrat o traducere rusească din *bec*. XVI. De ce a fost uitat romanul acesta magnific de lumea slavă? De ce n-a lăsat urme în literatura românească populară? Este drept că influenţa occidentală a fost zăgăzuită prin ocuparea peninsulei balcanice de către turci. Dar romanul lui Tristan apucase să fie tălmăcit. Difuzarea lui n-a fost sufocată de către stăpânirea otomană, căci atâtea cărţi populare circulau atunci în toată peninsula balcanică, nestângherite. Să se explice oare „insuccesul" legendei lui Tristan prin marile deosebiri care existau între societatea balcanică şi societatea aristocratică descrisă în romanul breton? Dar, aşa cum vom vedea îndată, asemenea deosebiri nu constituie o piedică în adevăratul înţeles al cuvântului. Puterea de adaptare şi localizare a meşterilor povestitori este excepţională. De asemenea, nu se poate vorbi de o rezistenţă faţă de romanele cavalereşti din partea acelor popoare care n-au cunoscut cavaleria şi organizarea feudală. Volumul II al domnului Cartojan stă mărturie de câte romane cavalereşti occidentala au fost cetite şi răspândite în ţările româneşti, după traduceri neo-elene. De ce tocmai romanele din ciclul breton n-au „prins" la slavi şi la români? Nu încape îndoială că au fost români care au cunoscut romanul lui Tristan; români din Croaţia sau din Serbia. De altfel, textele populare ca şi creaţiile orale, parcurg distanţe uluitoare. Moltke Moe r> a arătat de multă vreme cum un motiv indian, în speţă buddhist („animalele recunoscătoare") a ajuns în Europa pe calea textelor şi în Norvegia pe cale orală. Dar, fireşte, nici în Europa, nici în Norvegia, nu şi-a mai păstrat profilul buddhist; s-a localizat, a devenit atât de „autohton", încât a păcălit pe cercetători prin spontaneitatea lui…

Rezultatele analizelor domnului Cartojan ridică la tot pasul asemenea probleme, care depăşesc literatura populară proprâu-zisă, şi trebuie dezbătute cu mijloacele altor discipline lr>3

(istorice, sociologice, filosofie a culturii). Încheind primul volum din *Cărţile populare*, di Cartojan observa că literatura populară scrisă din epoca influenţei sud-slave „a avut la început un caracter religios, a căpătat apoi în sec XVI un caracter eroic şi a dobândit, în sfârşit, în sec. XVII o pronunţată notă didactică" (vol. I p. 265). Concluzia aceasta interesează, fireşte, istoria sufletului românesc. Mai ales că dl. Cartojan adaugă (ib*id.,* 266) că toate textele populare erau foarte răspândite în toate clasele sociale. * E vorba, deci de un fenomen la care participă poporul românesc în întregimea lui. Dar schimbarea aceasta de „gust", de la un secol la altul, verifică în *a*celaşi timp un proces de laicizare a fantasticului, proces care e mu't mai general şi care se întâlneşte în *c*adre mult mai largi decât istoria cărţilor populare Ceea ce am numit, cu oarecare aproximaţie, laicizarei fantasticului, este numai un aspect din fenomenul general al de*gradării jardasuc-ulni.* De la re*ligios s*e trece la ep*ic,* apoi la di*dactic;* aceasta, în decurs de trei secole, în lăuntrul unei literaturi populare. Dar*,* lo*t c*e *e* fa*ntastic",* to*t c*e *a*par*ţine extra-raţionalului* – re*ligie,* ma*gie,* mi*t,* le*gendă* – în*cepe să s*e *degradeze l*»da*tă c*e *litră* în „is*torie",* în*dată c*e *participă l*a „de*venire".* (Subl. editorilor) Toţi cercetătorii sunt de acord că legendele populare au la originea lor un sâmbure care nu mai aparţine literaturii", ci mitologiei, sau religiei; cu alte cuvinte, o preistoric care se cere explicată cu alte metode decât cele ale literaturii populare comparate. Un mit, bunăoară, sau els. mente dintr-un mit (produs, la rândul lui, al unui ritual sau al unei concepţii metafizice primordiale) dau naştere, la un moment dat, unei legende. De la mi*t l*a le*gendă,* procesul de laicizare, de degradare, este evident. Îndată ce legenda aceasta începe să circule, să „trăiască", participând ia „istorie" – începe de asemenea să se transforme neîncetat. depărtându-se cât mai mult de sâmburele ei fantastic, căpătând tot mai multe elemente locale, etnice, c*oncrete.*

— Părerea este confirmată şi de un atât cunoscător al cărţilor pepulare, Minai] Sadoveanu: „În vremurile de care vorbim, o mare Jogoleteasă, după cum spune un istoric, pe lângă nenumăratele-i ne încă» e, istericale, tabieturi, gusturi fistichii, stenahorn, chichirmosurj şi alte marafeturi, n-avea cultură superioară unui absolvent a trei clase primare. *Vieţile sfinţilor* şi celelalte le înţelegea ea, le asculta şi le

înţelegea şi ţiganca care-i împletea părul şi-i ţinea la îmbrăcat caţaveica de samur” (Mihail Sadoveanu, *Poezia populară*, Editura – „Junimea”, Iaşi, 1981, p. 96).

154

Romanul lui Alexandru Machidon, bunăoară, are înapoia lui o bogată şi complicată preistorie. O „mistică” solară şi regală, creatoare de Eroi în luptă cu monştri. Eroi porniţi în căutarea Apei vieţii, a Plantei Vieţii făr’ de moarte etc. Lucrurile sunt prea complicate ca să le putem aminti aici6, este în orice caz sigur că primele redacţiuni ale romanului *Alexandria* cuprind un amestec ciudat de legende străvechi, de fragmente mitologice irecognoscibile ca atare, de amintiri istorice etc în învălmăşeala aceasta între mit şi istorie 6-au păstrat totuşi destule elemente concrete; grecitatea, politeism, călătoria lui Alexandru în India, luptele lui cu Pirus etc. Începând însă să circule şi fiind asimilate de popoare felurite veacuri de-a rândul, *Alexandria* se depărtează necontenit nu numai de sâmburele ei primordial (preistoria romanului), dar şi de forma sa grecească. Intrat în „istorie”, *Alexandria*, îşi alterează tot mai mult esenţa sa fantastică, localizându-se şi „etnicizându-se” necontenit. Procesul acesta a fost bina rezumat de d. Cartojan în vol. I (p. 210). „Astfel, în prelucrarea persană a romanului lui Alexandru cel Mare, Alexandru-Iskender – a devenit un adevărat erou naţional: este fiul lui Darie, „Dărab”, şi al fiicei lui Filip, iar la capătul războaielor sale, după victoria asupra lui Por, întreprinde un pelerinaj la Kaaba. În reclacţiunile medievale ale Occidentului, romanul a dobândat un pronunţat colorit feudal Alexandru e înconjurat da cei 12 pairs, de amiralul Babilonului şi de o întreagă curte de vasali, şambelani, duci – ba şi un jongler îşi face apariţia în acest colţ de lume medievală. În redacţiunea noastră, Alexandru împărat poartă pe cap, ca şi domnii noştri, „gugiuman” cu stemă de aur şi pene „albe de stratocamil”, se îmbracă în „caftan de aur”, este înconjurat de „voievozi, vornici, vistieri şi căpitani” şi nu-i lipseşte, fireşte, nici „vraciul”. Ba uneori se schimbă, din cauza trecerii de la *o* religie la alta, chiar caracterul eroilor. În versiunea românească a romanului Troici (tălmăcire după Guido delle Colonne, printr-un intermediar necunoscut, probabil grecesc) se vorbeşte despre, 7 spurcata Elena” şi „necuratul Paris”.

Procesul acesta de localizare şi etnicizare al produselor folkloriee este, de altfel, universal şi nu poate fi considerat drept o

caracteristică exclusivă a mentalităţii populare. Călătorii greci în Orientul antic, care erau eruditi şi cosmopoliţi, descriau mitologiile asiatice în conformitate cu clasâf drâie în onomastica mitologiei helene: vorbeau, deci, de Hercu'e, de Apollon, de Hera. Adrian găsea în India „gymnosofişti". De

1.13

altfel, cum ar fi] putut vorbi bunăoară, traducătorul român al *Alexandriei* despre armata lui Alexandru, cu ce termeni tehnici care să poată fi înţeleşi de publicul căruia i se adresa? Este interesant de observat, cu acest prilej, că alterarea profilului originar al unei legende se împlineşte şi prin alte procese, paralele sau chiar contrarii, localizării şi etnicizării mal sus menţionate. Se întâmplă, bunăoară, fenomenul des-individualizărâi personajului istoric al unei legende, transformarea lui din personaj istoric în Erou. Caracterele precise, persoanele se şterg, în memoria populară – fiind înlocuite cu virtuţile Eroului: ceea ce era *individual*, devine *tip*: *întâmplările* îşi pierd culoarea şi rezonanţa lor autentică, devenind *categorii*. Este important de remarcat că memoria populară nu păstrează mai mult de 300 * ani nicio amintire istorică: totul se des-in-dividua Hzează şi se obiectivizează; episoadele devin etapele unei aventuri tipice; adversarii se confundă cu forţele întunericului personificate în „monstru", în „păgân"; eroul este investit cu toate virtuţile şi prerogativele Eroului mitic. Faptele ca şi personajele istorice devin cu timpul *impersonale*. Îşi pierd toate elementele concrete, contingente, specifice; într-un cuvânt, îşi pierd structura lor „istorică", asimilându-se unor *stări* sau unor *tipuri* impersonale.

Procesele acestea – a) degradarea fantasticului, trecerea de la sâmburele primordial mitic la legende şi poveşti în neconienită devenire şi alterare (culoare locală, etnicizare etc), şi b) transformarea elementelor istorice (personaje, întâmplări) în categorii folklorice – explică în bună parte fenomenul literaturii populare. La o cercetare mai atentă, se poate vedea că „direcţiile" acestor procese sunt contrarii; degradarea fantasticului se împlineşte printr-o tot mai profundă „coborâre" *în* concret (de la nivelul principiilor, în nivelurile profane ale dramei, episoadelor, culorii locale etc.); dimpotrivă, transfigurarea elementelor istorice (personale) în categorii folklorice (impersonale) se realizează printr-o depărtare progresivă de nivelul întâmp Lărilor imediate şi o apropiere pronunţată de nivelul

categoriilor şi realităţilor impersonale, imutabile. Creaţiile populare – fie ele exclusiv orale, fie texte scrise – be găsesc oarecum la „mijloc”, între nivelul principiilor pure (simbol, metafizică şi magie – care stau la obârşia oricărui

* S-a mai spus şi în *Comentarii*…

1 C6

predus popular) şi al realităţii imediate, istorice (evenimente şi oameni care sunt uneori păstraţi de memoria populară şi proiectată în categorii mitice).

Nu e locul aici să examinăm îndeaproape dinamica acestei» două procese ale creaţiei folklorice. Destul să spunem că! sici o creaţie folklorică nu se explică exclusiv printr-unul din ele. Trebuie să remarcăm, de asemenea, că în orice produs folkloric, oricare ar fi fost „direcţia” care i-a dat naştere, supravieţuiesc elementele teoretice de o vechime şi o valoare incontestabil mai mare decât ar fi capabil individul sau grupul etnic care a „creat” acel produs folkloric. Să lămurim afirmaţia aceasta prin câteva exemple. Cavalerul Dieudonne de Go-zon, care a fost al treilea Mare Maestru al Cavalerilor Sfântului Ioan din Rhodos între 1346 – 1353, a rămas celebru pentru faptul că a omorât balaurul din Maâpasso. Dar această luptă a Cavalerului cu balaurul nu e menţionată în documentele contemporane, şi începe să se vorbească despre ea, la Rhodos, pe la 1521, deci o sută şi şaptezeci de ani după moartea eroului. Pe de altă parte, legenda unui anonim care a ucis un asemenea balaur circula în insula Rhodos pe la 1420, şi este menţionată de Buondelmonti în a sa *Liber Insularum* a. Fapt este că acestui personaj istoric, Cavalerul de Gozón, i s-au atribuit *necesar* lupta şi biruinţa care sunt obligatorii pentru categoria din care face parte: *eroii-sjinţi*. Cavalerul de Gozón a „imitat” gestul Simţului Gheorghe – întocmai după rum Sfântul Gheorghe a asimilat, în legenda sa, străvechea temă mitică a luptei Eroului cu monstrului. Avem de-a face, în acest exemplu, cu ceea ce numeam mai sus transpunerea în termeni impersonali (mitici, metafizici) a unor întâmplări sau oameni care au participat cândva la contingenţă şi istorie în legenda Cavalerului de Gozón supravieţuieşte o anumită *teorie* (obligativitatea Eroului de a trece prin *probe* dificile în realizarea sa) care, departe de a fi creaţia colportorilor legendei, nu mai e nici măcar înţeleasă de ei. Întreaga teorie în legătură cu Eroul, Monstrul, lupta pentru nemurire (Planta Vieţii fără moarte etc), a fost uitată; ea s-a păstrat ca

sopra-vivenza, ca „superstiţie” (în înţelesul etimologic al acestui cuvânt: *super stat*, ceea ce stă deasupra, ceea ce rămâne, se păstrează). Dar, deşi locuitorii insulei Rhodos nu mai înţelegeau sensul primordial („teoria”) al acestei *sopravivenza*, funcţiu

— Petru Caraman numeşte acest dublu proces al epicului *arhaizare-contemporancizare*.

157

nile lor mentale continuau să lucreze (întocmai cum lucrează şi astăzi în anumite colectivităţi) în conformitate cu străvechea normă. Conceptul Eroului s-a întunecat, fireşte, dar şi-a păstrat totuşi câteva din notele predominante: lupta cu monstrul care păzeşte o comoară sau cere o jertfă periodică etc.

A doua scrie de exemple, privind legendele în care r, e manifestă degradarea elementului fantastic (magie, ritual) şi metafizic (cosmologie), este şi mai lămuritoare. Cum a arătat d. Cartojan în volumul I al operei sale (p. 38 sq.), există în literatura noastră populară elemente de cosmogonie dualistă, de origine iraniană. Într-o notă n-am avut prilejul să amintesc că elementele acestea de cosmogonie iranică nu sunt nici ele originare din Persia, ci îşi au obârşia în India, unde au fost împrumutate de indo-arieni de] n populaţiile autohtone puternic influenţate de cosmogoniile maritime ale Australiei şi Indoneziei. Iată deci, în folklorul românesc şi balcanic, urme precise de cosmogonic austro-asiatică şi indiană, contaminată de dualismul iranian *u*. Este vorba, aici, de supravieţuirea unor motive arhaice, dacă nu chiar de-a dreptul „primitive o (deşi etnologia ne învaţă să f>losim cu multă precauţie acest termen).

Lucrurile nu sâni întotdeauna atât de simple. În literatura populară românească – şi, fireşte, în orice literatură, sau religie populară – se întâlnesc adesea elemente care, la prima vedere, par *primitive*, deşi e] e sunt, de fapt, derivate din religii istorice de tip dogmatic în loc de *primitiv*, s-ar putea mai degrabă vorbi de *injanul*. Aşa este, bunăoară, cazul celor patru *elemente* din circ a făcut Dumnezeu pe Adam (Cartojan, vol. II. p. 39): rouă, soare, vânt, piatră – şi care nu sunt decât amintirea celor patru elemente cosmogonice, apă, foc, aer (eter) şi pământ, ale lui Empedocie şi ale gândirii mitice groce-ţi în general u. Tetrada aceasta cosmogonică, justificată şi prin cele 4 litere ale numelui „Aclam”, s-a păstrat în cărţi] e populare transmisă de cine ştie ce speculaţii în legătură cu omologia

micro-macrocosmos Dar, fireşte, avem aici de a face cu un exemplu de infantilism. conservarea alterată şi fără sens a unei teorii filosofice „culte”.

Mai interesantă este această amintire a unei cosmo-an-tropologii arhaice într-un vechi text de reţete populare scris în 1744 (Cartojan, vol. II, p111). Iată reţeta: „Când se încuie omul sau dobitocul, scrie aceste cuvinte pe un taler nou: *Fison*, *Ghéon*, *Tigru*, *Eufrat* şi să le speli cu apă neîncepută şi să bea că-i va trece, iară dobitocului să-i torni pe nas”.

158

D-l cartojan adaugă: „Cuvintele din această reţetă sunt numele celor 4 râuri care, după *Biblie*, izvorăsc din rai. Pentru mentalitatea populară pomenirea acestor nume are darul de a curăţa trupul, precum apele biblice curăţă de impurităţi grădina raiului”. Prezenţa elementului „cult” (biblic) este aici evidentă. Ceea ce păstrează, însă, în textul nostru o valoare strict magică – a avut, pe vremuri, o semnificaţie cosmologică precisă. Cred că nu e vorba de „pomenirea” celor patru nume de fluvii; înscrierea lor pe un taler nou nu este un act magic concret (omologarea corpului cu Cosmosul). Reţeta aceasta aparţine unei medicine şi unei antropologii foarte vechi, şi, amănunt important, cu*lte.* Nu e nimic „primitiv” în această vastă sinteză mentală în care fluviile care înconjoară pământul îşi au prototipul lor în Eden, a *i*ar corpul uman este organizat întocmai ca un Cosmos. Avem de-a face aici cu o antropocosmologie foarte coherentă, din care derivă toate tehnicile umane, medicina ca şi arhitectura. Coloana vertebrală a omului este omologată axei lumii, vânturilo cosmice corespund răsuflărilor etc 10. Este firesc, deci, ca cele patru fluvii care îşi au obârşia în Paradis, şi care înconjoară pământul – să aibă o funcţie purificatoare şi înăuntrul corpului omenesc, care nu este, cum am văzut, decât o im*ago mundi*. Întreaga „teorie” a fost, însă, uitată în textele medicale populare, păstrându-se numai schema şi „magia”... Un proces de „infantilism” întâlnim şi în credinţele relative la Lemnul Crucii. Într-un manuscris de la Academia Română s-a păstrat această legendă de origine orientală, care a avut un mare succes în Evul mediu occidental şi la toate popoarele balcanice. „După ce Adam a fost îngropat cu cununa pe cap, a crescut un pom înalt şi minunat, care, din tulpină, s-a despărţit în trei crăci mari. Acestea s-au împreunat, pentru a se despărţi şi a se împreună iarăşi din no a, şi aceasta până în şapte

rânduri. Din acest pom s-a făcut crucea pe care a fost răstignit Mântuitorul" Cartojan, vol. I, p. 123). Nu putem intra aici în cercetarea acestei legende, a cărei valoare metafizică întrece cu mult semnificaţiile ei populare. Se observă lesne, însă, fundamentul ei teoretic din capul lui Adam (cununa este un element tardiv, etiologic) a crescut pomul crucii pe care s-a răstignit Mântuitorul; păcatul primului om a fost spălat prin patima Fiului Omului; rodul acestui păcat a servit ca instrument de tortură lui Iisus. De altfel, aşa cum ne spune Evanghelia lui Nicodim (Cartojan, voi II, p. 77), Iisus a fost răstignit chiar deasupra „căpăţânii lui Adam".

159

care era îngropat pe Golgotha; „şi îndată a ieşit sânge şi s-au botezat Adam cu sângele lui Hs. ce au curs pe căpăţâna lui, ce zăcea acolo". Cartea siriacă *Peştera comorilor*, necunoscută domnului Cartojan, explică această coincidenţă: Adam a fost creat în centrul pământului, pe acelaşi loc unde s-a ridicat mai târziu crucea lui Iisus". Golgotha era un „munte magic", un Centru al Universului. Ni se va îngădui să cităm, în legătură cu aceste idei străvechi, câteva rânduri dintr-o lucrare mai veche a noastră: „Iisus, pătimind în vârful muntelui cosmic, pe locul unde a fost creat Adam, în centrul existenţei, răscumpără, prin sângele său, păcatele întregului neam omenesc, şi-l mântuie. Patimile lui Iisus Christos s-au desfăşurat *peste tot pământul*, căci Golgotha, fiind vârful muntelui cosmic, cuprinde magic planeta întreagă-Agonia a început şi a luat sfârşit în *realitatea absolută*, în centrul existenţei (orice altă zonă, fiind profană, neconsacrată, participă la devenirea semnificativă, la „istorie" nu la ontologie, la „eveniment" nu la „categorie" i8.

Fără îndoială că referinţele la „căpăţâna lui Adam", pe carele. Întâlnim în literatura populară, sunt *sopravivenze* din magnifica antropologie şi soteriologie care a dominat întreaga lume veche şi începuturile creştinismului. Se păstrează, aici, urme, fragmente, amintiri, dintr-o teorie coherentă, care nu are nimic „primitiv" în ea. Este adică un exemplu de infantilism, întocmai ca şi cele „şapte rânduri" ale pomului crescut din capul lui Adam, şi care nu sunt decât cele 7 caturi ale coloanei Cerului, cele 7 crestături ale Pomului Vieţii, cele 7 etaje ale Templului cosmic 19. Modelul Pomului Vieţii s-a transmis şi a fost conservat de memoria populară, deşi semnificaţia cosmologică a acestui arbore a fost, de cele mai multe ori, uitată.

În toate aceste exemple – cele 4 nume ale lui Adam, cosmo-medicina (numele fluviilor paradisului şi valoarea lor purgativă), lemnul crucii tăiat dintr-un arbore mitic cu 7 caturi, Crucea înăţată pe locul unde zace căpăţâna lui Adam – dovedesc că, în folklorul şi în cărţile populare româneşti şi balcanice, s-au păstrat *degradate*, urme din cosmologii, antropologii şi tehnici arhaice. Fenomenul acesta este însă universal. O bună parte din produsele folklorice îşi au obâr-şia în degradarea unei *teorii* (simbol, mit magie etc.) arhaice.

— A nu se face confuzie între „degradare" şi procesul de *arhaizare contemporaneiznrc* în primul caz este vorba de consolidarea laicului şi de anemierea forţei de „explozie" a sacrului, în al doilea, de conservarea culturilor pre. alfabetice

160

După cum arată d. Cartojan, cărţile populare româneşti au influenţat la rândul lor creaţia populară orală (ghicitori, basme, colinde etc). S-a spus, demult, că izvorul creaţiilor populare este *cult*. Afirmaţia aceasta trebuie precizată; nu e vorba numai despre o origine cultă, livrescă, a unei bune părţi din produsul folkloric – ci de descendenţa teoretică, „metafizică" (simbol, cosmologie, mit), a acestui produs. Chiar când punctul de plecare al unei anumite legende sau credinţe este identificat într-un *text scris*, ideea precede cu mult data când a fost redactat textul, şi îşi găseşte izvorul într-o „teorie" arhaică, manifestată sute şi chiar mii de ani înainte prin formule arhitectonice (simbolismul templelor etc), identifică *peştera narativităţii* în Protoevanghelia lui Iacob (vol. II, p. *69*), de unde a trecut în scrierile patristice, în imnogra-fie şi pictura bisericească. Formula metafizică a narativităţii în peşteră (căci, într-adevăr, este vorba aici de o întreagă metafizică, chiar când ea e păstrată sub forma unei „superstiţii") precede însă cu cel puţin o mie de ani textul Protoevangheliei lui Iacob20. Acelaşi lucru se poate spune despre legenda originii viţei de vie din sângele Domnului Hristos (Cartojan, vol. II, p. 94 sq.), una din cele mai frumoase creaţii folklo-rice, în care se găsesc contopite o seamă de motive arhaice21… Nu ne-am putut opri decât în treacăt asupra câtorva din problemele pe care le ridică literatura populară românească şi, în general, produsele folklorice. Oricât de neîndestulătoare ar fi comentariile noastre, ele au atras îndeajuns atenţia1, socotim, asupra procesului de degradare a „teoriei" şi

„fantasticului”, precum şi asupra procesului contrar, de des-individualizare şi încorporare în impersonal a personajelor şi evenimentelor istorice. Se observă de asemenea că memoria colectivă păstrează uneori amănunte precise dintr-o „teorie” devenită de foarte mult timp ininteligibilă. Lucrul acesta nu trebuie să ne mire. Memoria colectivă păstrează sub formă de „ornament” sau element „decorativ” simboluri arhaice de esenţă pur metafizică 22. O bună parte din ornamentaţia populară este de origine metafizică; pentru că simbolurile primordiale – care au devenit, prin degradare, simple motive decorative – au întotdeauna sensuri metafizice precise (Viaţă, Renaştere, Iniţiere, „realitate” şi „devenire” etc.) – Se ştie, bunăoară, că vechiul simbol al Vieţii fără de moarte (Pomul Vieţii) s-a transmis sub formă de motive ornamentale chiar în decoraţia farfuriilor de faianţă23. Memoria populară păs

161

15 – Meşterul Manole trează îndeosebi simbolurile care se referă] a „teorii”, chiar dacă aceste teorii nu mai sunt înţelese. Gustul popular pentru „abstract” * este, de altfel, tot mai hotărât pus în lumină de ultimele cercetări *n*. Amănunte care nouă ni se par întâmplătoare şi lipsite de semnificaţie1 sunt, pentru mentalitatea populară, încărcate de sensuri multiple, şi ca atare, ele sunt preţuite şi conservate chiar când semnificaţia lor originară s-a întunecat.

NOTE:

1 vol. I, Editura „Casa Şcolilor”, 1929, VIII + 271 pagine gr. În 8° + 15 planşe. Volumul II, Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Carol”, 450 pagine gr. 8° + 15 planşe, 1938.

2 În *Studii bizantino-române* (Buc. 1907) şi *Studii şi critice* (Buc. 1919). Totuşi Haşdeu intuise just structura „persană” (iraniană) a unor anumite texte cosmologice şi eschatologice; care, deşi îşi găsesc precedente şi confirmări în literatura patristică (nefiind, deci, erotice, „bogomilice”) au cu toate acestea obârşie iraniană. Nu trebuie scăpat din vedere, în asemenea cercetări, că influenta iraniană s-a exercitat asupra Orientului apropiat şi asupra Greciei mult înainte de creştinism, şi elemente constitutive ale cosmologiei sau eschatologiei iraniene au fost asimilate de *lumea mediteraneană în Intreqimea* ei. Faotui că nu element care se socotea maniheist („bogomilic”) se regăseşte într-un text patristic, nu infirmă originea lui iraniană. Influenţa iraniană a fost puternică şi continuă în Balcani; cf. George

Cantacuzino, *Colonizarea orientală în Illyricum* (Academia Română, „Mem. Secţiunii istorice”, 1928); R. Reintzenstein, *Weltuntergangsvorstcilungen*; *cine Studie zur vergleichenden Religionsgeschichte* („Kyrkohistorisk Arsskrift”, Uppsala, 1924). Şi chiar pe aici, prin Balcani, au „traversat” ideile eschatologice şi apocaliptice iraniene, ca să ajungă în Rusia şi de acolo până în Scandinavia. Este interesant de remarcat, cu acest prilej, că fiecare popor european (sau, mai exact, grup de popoare conlocuitoare) şi-au asimilat din vastul rezervor iranian anumite „motive”: Scandinavii, bunăoară, şi-au asimilat viziunea apocaliptică a sfârşitului lumii (*ragnarok*); popoarele balcanice, şi românii, au păstrat cu mai multă fervoare legendele cosmologice (originea dualistă a Creaţiei; făpturi „bune” şi „rele” etc), şi o anumită atitudine misogină; dimpotrivă, dintre ideile de origine iraniană care au pătruns în Occident şi chiar până în Nordul anglo-saxon (cf. T.I. Arne, *La Suede et l'Orient*, „Ar-chives d'études orientales”, vol. VIII, 1914; F Macler, *Armenie et Islande* „Revue d'histoire des religions”, 1923, pp. 236 sq), cele referitoare la teologie (universalitatea comunităţii umane, *ecclesia*) şi la simbolica rituala (romanele ciclului *Table Rondaj* a „avut mai mult „succes” (cf.

— Pentru tehnica geometrizării poate fi consultat cu folos real studiul lui Nicolae Dunăre: *Ornamentica tradiţională comparată*, (Bucureşti, Editura „Meridiane”, 1979, 160 p.).

162

E. Anitchkof, *Joachim de Flore et les milieux courtois*, Roma, 193] „p. 116 sq). Cu alte cuvinte, fiecare grup etnic şi-a asimilat ceea ce are conform cu structura sa mentală şi cu nivelul său spiritual propriu. Nu trebuie uitat, de asemenea, că în Balcani ideile iraniene au găsit adepţi în masele rurale, în timp ce în Apus ele au influenţat atât pe

ţărani cât şi anumite clase culte, aristocrate.

Întreaga lucrare ar fi avut de câştigat, bunăoară, prin cunoaşterea ediţiei Penzer a traducerii lui, Tawney, *Kathasaritsagre* (*Ocean of Story*, London, 1924 – 1928, 10 volume). De pildă, ar fi descoperit (voi. V, p. 120 sq.) o versiune princeps a uneia din poveştile care alcătuiesc cadrul iniţial al colecţiei o *mie şi una de nopţi*. Tot atât de importantă, traducerea lui Penzer a celebrei cărţi populare napolitane II *Peniame-rone* (2 vol., London, 1932) traducere comentată şi adnotată. Studiul fundamental al lui Przyloski, *Prologup-cadre* deşi

Miile et Nuits et în theme de svayamvăra („*Journal Asiatique*”, *1924*, *p*. *10*1 – 1.37), a scăpat atenţiei emeritului autor. De asemenea, unele lacune în informaţia privitoare la manuscrisele din fondul Gaster. Mss. 89 şi 172 din acest fond, pe care d. Cartojan le înseamnă la rubrica bibliografică de la pag. 80 a cărţii sale, au fost traduse în limba germană de Gaster şi publicate în lucrarea lui Robert Eisler. I $H_2$0T2 BASIAETS OT BASIAETSAS *TDie messianische Unabhangigkeitibewegung Johannes des T'dujers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten*, *nach der neuerschlossenen Ero-berung von Jerusalem des Flavius und den christlichen Quellen dar-gestellt* (Heidelberg, 1928 – 1929), vol. I, p. 430 – 461,). Rezumatul şi extrasul din Flavius Joseph, în Eisler Krappe, *The Messiah Jessu and John tha Baptist* (London, 1931), p. 597 – 602. În privinţa părţii „teoretice”, d. profesor Cartojan pare că adoptă ipoteza lui Murko relativ la originea creaţiei folklorice şi metoda de lucru Kaarle Krohn-Antti Aarne relativ la difuziunea motivelor. E de mirare că anumite încercări de explicare a originii poveştilor nu sunt nici măcar pomenite. Nu ne gândim, bunăoară, la ipotezele antropologice ale regretatului P. Sainty-ves, Les *contes de Perrault et les recits paraleles* (Paris, 1923), deşi nici ele nu sunt atât de neverosimile pe cât par la prima vedere. Dar măcar criticile profesorului Albert Wesselski (*Marcheri dxs Mittelalters*, Berlin, 1926; *Versuch einer Theorie des Marchens*, Reichenberg i. B. 1931. Şi C.W. von Sydow (cf. A. Taylor, *A theory of European M'archen*, „Journal of American folklore”, vol. 44, nr. 1) trebuiau ţinute în vedere. Se ştie că savantul de la Prână, ca şi colegul său de la Lund, aduc serioase critici metodelor şcolii finlandeze. Probabil, însă, că d. prof. Cartojan a evitat să participe la controversa teoretică din jurul originii şi difuziunii poveştilor populare, domnia sa mulţumindu-se să aplice acele metode moderne care îi valorificau mai spornic materialul documentar de care dispune.

4 Cu atât mai supărătoare par unele greşeli de tipar şi câteva scăpări din vedere, care contrastează izbitor cu erudiţia şi preciziunea acestei magnifice opere. Le menţionăm ca să poată fi corectate la o a doua ediţie. Pagina 284, rând 12, „conducătorul sidelor” (?) trebuie corectată cu „şeful magicienilor” (*sidhas*, vraci, mag, înţelept; *sidhi* „putere magică”, virtute miraculoasă). Pagina 152, rândul 3 de jos, „a XII jataka din colecţia sanscrită Palia” (?), este o inadvertenţă. *Jataka* sunt colecţii de texte budhiste redactate în limba *pali*, nu în sanscrită.

Pagina 153, rând 4 de sus, „jataka mata” trebuie corectată în *Jataka mia*. Nici indexul nu e perfect; lipsesc, bunăoară, trimiterile la *Jatakas*.

163

Unele trimiteri sunt greşite; d. ex. Richard Burton, pag. 307, nota 2 – unde acest nume nu se găseşte.

6 *Samlede Skrijter*, vol. I (Oslo, 1925), p. 1 «9 sq., p. 296.

6 Am dezbătut această problemă, a Eroului în căutarea Apei sau Plantei Vieţii, în volumul nostru de apropiată apariţie, *La Mandragore*.

7 Voi. II, p. 330. Este interesant de observat cât de mult se schimbă viziunea lumii şi valorificarea vieţii, de la o cultură la alta. Tot ceea ce glorifică vechea Eladă – eroicul, destinul, frumuseţea – < este nu numai neînţeles, ci şi violent atacat de scriitorii creştini. *Romanul Troiei*, acăxei filiaţie a precizat-o d. Cartojan (II, p. 321 sq.) se încheie astfel: „Vedeţi, fraţilor, ce a făcut spurcata Elena şi necuratul Paris. Acestea agonisesc dragostele muiereşti şi încă muierea cu bărbat şi cu copil precum a fost aceea. Iată ce bine şi ce cinste au adus Paris lui Priam împărat tătâni-său şi maică-sii Ecubei şi tuturor fraţilor şi nu numai lor, ci s-au pricinuit din fapta lor moarte şi pierzare la o lume de oameni despre amândouă părţile…”

11 Vezi articolele noastre: *Urme istorice în folklorul balcanic* şi *Folklor şi istorie* (Xuvântul”, Martie, 1938), discutând lucrarea domnului Al. Iordan, *Les reiations culturelles entre le-i Roumains et les Slaves du Sud* (Bucureşti, „Balcanica”, 1938). Cf. remarcabil studiu al d-Jui P. – Caraman, *Contribuţie la cronologizarea şi geneza baladei populare la Români* („Anuarul Arhivei de Folklor”, I, 1932, II, 1933).

a Cf. F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* (Oxford, 1929), vol. II, p. 648; R. Halliday, *Folklor studies*, *ancient and modern* (London, 1924, pp. 132 – 155, în special pp. 145 – 146); articolui nostru mai sus citat, *Folklor şi Istorie*.

lu’ Cf. excelentul capitol din *Cărţile populare*, vol. II, pp. 157 – 166, asupra Sfântului Gheorghe. Motivul luptei Eroului cu Monstrul, în cartea noastră *La Mandragore*.

11 Un *i>olum de Cercetări literare* („Vremea”, 3 iulie, 1934). Ne propunem să dezbatem această problemă într-un studiu special.

12 O a doua ipoteză care s-ar putea emite relativ la „protoistoria” acestei cosmogonii iraniene este eventuala sa obârşie semită (ăpsu babilonian, Tiamat etc). Probabil că iranienii au cunoscut motivul mitic al Apei primordiale (ăpsu) prin semiţi. Dar semiţii, popor

continental ca şi indo-arienii, nu pişteau crea o cosmogonie acvatică. Sumerienii, de la care e probabil că au primit acest motiv toate popoarele semite, au fost în strânsă legătură cu civilizaţiile pre ariene din India (cf. cartea noastră *Yoga*, p. 294 şi urmare; Gisbert Combaz, *Vinde et l Orient antique*, Paris, 1937, vol. I, p. 228 sq; Coomaraswamy, *Yaskas*, part. II-a, Washington, 1931, passim). Preistoria Mediteranei revelează prezenţa tot mai insistentă a elementelor „oceaniene". În afară de studiile lui Rivet, citate în *Yoga*, p. 293, nota 2, vezi acum în urmă, Charles Autran, *Tyr Egeenne* (Paris, 1938, 2 fascicole), în care sunt amintite o seamă de cercetări recente asupra străvechilor relaţii între lumea egeeană şi populaţiile dravidiene (care, adăugăm noi, au păstrat numeroase elemente de cultură maritimă).

13 Ettore Bignono – *Empedocle* (Torino, 1.916, pp. 326 – 328 etc.); P.M. Schuhl, *Essai sur la (ormation de la pensée grecque* (Paris, 1934), pp. 296 – 305. Asupra celor patru elemente în cosmogoniile indiană, iraniană şi grecească, vezi studiile profesorului J. Przyluski, *L'i njluence iranienne en Grèce et dans Vinde* („Revue de l'Université de Bruxelles", nr. 3, Fevrier-April 1932, pp. 283 – 294) *La theorie des elements et les origines de la science.* („Scânteia"). Juillet 1933: *Les sept Puissances divines dans Vinde et Viran* („Revue d'Histore et de Philosophie religieu

164

şes", 1936, pp. 500 – 507); Les *sept Puissances divines* era *Grece* (*ibid*... *1937*, pp. 255 – 262).

34 Cf. cartea noastră *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (Bucureşti, 1937), p. 22 sq; Giuseppe Ricciotti, *La Cosmologia della Bibbia à la sua transmhsione fine a Dante* (Brescia, 1S32), p. 73 sq.

15 *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, p. 48 sq; De. Jean Fillâozat, *La jorce organique et la force cosmique dans la philosophie medicale de Vinde et dans le Veda* („Revue Philosophique", Nov.

— Decembre, 1933, p. 416 sq.); Paul Mus. *Barabudur* (Paris, 1935), vol. I, p. 441 sq; Maryki Falk et J. Przyluski, *Aspects d'une ancienne psychophysiologie dans l'Inde et en Extreme-Orient* („Bulletin of the School of Oriental Studies", London, vol. IX, pp. 723 – 728).

lb Cosmo-antropologia iraniană rezumată de West, *Grundriss d. iranische Philologie*, II, p. 105 sq. Comentarii. şi corespondenţe, Reit-zenstein-Shaeder, *Studiem zum antiken Synkretismus* (Leipzig, 1926), p. 205 sq.

u A., J. Wensinck, *The Ideas of the Western Semites concerning the Navei of the earth* (Amsterdam, 1916), p. 32.

la *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, pp. 34 – 39.

! 9 Uno Ho. mberg, *Der Baum des Lebens* („*Annales* Academiae Scientiarum Fenicae", Helsinki, 1932), p. 36 sq. etc; Holmberg, *Finno-Ugric and Siberian Mythology* (Boston, 1927), p. 338 sq; *Cosmologie şi alchimie babiloniană*.

2" Cf. P. Saintyves, *Essai sur les grottes dans les cultes magico-religieux et dans la symbolique primitive* (Paris, 1916).

21 Problema aceasta e prea complicată pentru a putea fi cercetată în câteva rânduri. Anumite aspecte sunt urmărite în cartea noastră *La Mandragore*.

„Vezi câteva exemple în Franz Boas, *Primitive AH* (Oslo, 1027), p. 88 q.

u Ananda Coomaraswamy, *Yaskas*, part. II (Washington, 1931), passim.

24 Joseph Strygowski, *Spunen indo-germanischen Glaubens in der Bildenden Kunst* (Heidelberg, 1936), passim; Walter Andrae, *Die io-nische Sanie* (Berlin, 1Q31), passim; Crawley, *The Tree of Life* etc.

[„Revista Fundaţiilor Regale", 1339 (an VI), nr. 4 (1 aprilie), p. 132 – 147].

FOLKLORUL CA INSTRUMENT
DE CUNOAŞTERE

În acest articol ne propunem să răspundem la o întrebare precisă, şi anume: *dacă, şi în ce măsură, documentele etnografice şi folclorice pot sluji ca instrumente de cunoaştere*. Trebuie să lămurim din capul locului că nu se preocupă, aici, problemele şi metodele filosofiei culturii. Fireşte că orice document etnografic şi orice creaţie folclorică poate sluji, în cadrele filosofiei culturii, la cunoaşterea unui *stil* sau la descifrarea unui *simbol*. Instrumentele de lucru şi metodele filosofiei culturii sunt astăzi îndeobşte mult gustate, atât de publicul european cât şi de cel «românesc. Este suficient să amintim de *Trilogia Culturii* a domnului Lucian Blaga, ca să ne dăm seama la ce rezultate frumoase conduc asemenea cercetări. Alături de sinteze de felul celei a domnului Lucian Blaga, pot fi menţionate opere de o egală importanţă, care, pornind tot de la documentele etnografice şi folklorice, sau întemeindu-se pe anumite texte importante (*Vedele* etc.) şi pe monumentele arhitectonice ale clasicităţii şi Asiei arhaice, încearcă să

demonstreze existenţa unei tradiţii spirituale unice *, unei viziuni primordiale a lumii. împotrivindu-se oarecum concepţiilor organiciste şi istoriciste ale filosofilor culturii, aceşti autori se străduiesc să stabilească *unitatea tradiţiilor* şi simbolurilor care stau la baza vechilor civilizaţii orientale, amerindiene şi occidentale şi chiar a culturilor „etnografice". Să menţionăm, dintre aceşti din urmă autori, pe René Guénon, J. Evola (amândoi „diletanţi"), Ananda Coomaraswamy (specialist în arta şi iconografia indiană), W. Andrae (asiriolog şi arheolog; cf. În special *Die lonische S'ăule*, Berlin, 1933), Paul Mus (orientalist şi arheolog), Alfred Jeremias (asiriolog, specialist în problemele sumeriene) etc. Trebuie să subliniem, în privinţa acestor autori, că ei nu exclud câtuşi de puţin „specificitatea" culturilor; afirmă însă că acelaşi *sensuri* şi simboluri le explică pe fiecare în parte.

* ieliade este în acord cu „dicţionarul" de termeni existenţiali din „Cntenon", pe care îl iniţiază Petru Comarnescu. Pentru cuvântul *spiritualitate* (Cnterion", 1935, p. 3), Petru Comarnescu propunea trei accepţiuni: contemplativă, activă şi metafizică. Mircea Eliade pledează în acest articol pentru ultima, demonstraţie, de altfel, neconvingătoare, una dintre puţinele sale nereuşite teoretice. Mai plauzibilă ni se pare cercetarea lui S. Mehedinţi, *Caracterizarea etnografică a unui popor prin munca şi uneltele sale* (Bucureşti, 1920).

1

166

Este, într-un anumit fel, o restaurare a poziţiei intelectualiste faţă de problemele culturii şi istoriei; poziţie care caută legi generale şi uniforme pentru explicarea tuturor formelor de viaţă sufletească ale omenirii, din toate timpurile şi din toate locurile. Autorii de care vorbim însă refuză criteriile de explicaţie uniformă ale unor anumite şcoli sociologice moderne. Ei refuză, în general, de a pleca de la „fapte", de jos în sus, cum se spune, mulţumindu-se să caute semnificaţia unui simbol, a unei forme de viaţă sau a unui ritual, în conformitatea acestora cu anumite canoane tradiţionale.

Dar, fie că sunt revendicate de filosofia culturii, fie că solicită atenţia unor cercetători ca cei mai sus indicaţi – trebuie să recunoaştem că materialele etnografice şi folklorice, numai prin asemenea eforturi de înţelegere răscumpără truda cu care au fost adunate, clasificate şi editate. Munca pe care mii de savanţi au depus-o în ultima sută de ani ar fi deznădăjduită cheltuială de pasiune şi

inteligenţă, dacă prin ea nu am putea pătrunde în anumite zone de cunoaştere, unde nu răzbat celelalte instrumente de investigaţie. În ceea ce ne priveşte, apreciem fătat rezultatele filosofiei culturii, cât şi studiile „oecurnenice" – de speţa celor lui Ananda Coomaraswamy şi Carl Hentze – întemeiate pe documente arheologice, folklorice şi etnografice. Credem însă că materialele folklorice pot sluji şi la o altfel de cunoaştere decât cea pe care ne-o oferă filosofia culturii. Şi anume, credem că probleme în directă legătură cu omul, cu structura şi limitele cunoştinţei sale pot fi lucrate până aproape de dezlegarea lor finală, pornind de la datele folklorice şi etnografice. Cu alte cuvinte, nu şovăim să acordăm acestor manifestări ale „sufletului popular" sau ale aşa-numitei „mentalităţi primitive", valoarea pe care o au majoritatea faptelor ce alcătuiesc experienţa umană în genere.

Se ştie, mai ales în urma discuţiei teoriei lui Sir James Frazer, în ce constă aşa-numita *magie contagioasă*. Nu ne interesează aici validitatea *teoriei* lui Frazer asupra magiei şi diferenţelor care ar exista între religie şi magie. Cititorul care vrea să urmărească această controversă teoretică va găsi elementele în R. Marret (*The Threshold of Religion*, ed. II, 1914, p. 29, 38, 73, 190), Lowie (*Primitive Religion*, London, 1925, p. 136 – 150), Schmidt (*Der Ursprung der Gottesidee*, vol. I, ed. II, Wien, 1926, p. 510 – 514). Pe noi ne interesează documentele etnografice şi folklorice pe care le adună şi le grupează Frazer

În grandioasa lui operă, *Ramura de aur*. Ne referim la această colecţie pentru că ea este accesibilă tuturor a, putând fi consultată atât în ediţia populară (trad. franceză, Paris, 1924), cât atât în ediţia savantă (primul volum, din *The Magic Art*; există şi o versiune franceză, la Geuthner).

Frazer numeşte *magie contogioasă* acel grup de credinţe primitive şi populare în care este implicată ideea unei legături „simpatice" între un om şi orice lucru cu care se află în atingere directă. „Exemplul cel mai familiar al magiei contagioase este simpatia care se presupune că există între un om şi orice parte desprinsă din trupul său, ca de pildă părul sau unghiile sale, în aşa fel încât cel care a intrat în stăpânirea părului sau unghiilor unui om poate, la orice distanţă s-ar afla, să-şi exercite voinţa asupra persoanei de la care au fost tăiate" (*Le Rameau d'or*, p. 36; *The Magic Art.*, vol. I, p. 175).

Credinţa aceasta este universală şi Frazer citează un număr impresionant de mărturii, culese atât de la „primitivi” cât şi de la popoarele antichităţii, ale Asiei culte şi Europei creştinate. Tot ce a fost odată în legătură directă – organică sau „anorganică” – cu trupul unui om se păstrează, mult timp după ce a fost desprins, într-un fel de atingere „fluidică”, magică, „simpatică”, cu acel trup. Dinţii, placenta, cordonul ombilical, sângele scurs dintr-o rană, arma care a rănit, hainele purtate, obiectele avute în mână, urmele pe pământ – toate acestea rămân foarte mult timp într-o misterioasă atingere cu omul care le-a avut. Virtutea magică a obiectelor de a se păstra într-o legătură nevăzută cu corpul uman este, fără îndoială, foarte plictisitoare pentru „primitiv”. Căci un vrăjitor sau chiar un duşman iniţiat superficial în tainele magiei poate oricând provoca boala sau moartea unui om, lucrând de-a dreptul asupra unui neînsemnat obiect care a stat cândva în atingere cu el. Bunăoară, dacă un vrăjitor arde unghiile unui om, acel om moare. În tribul Wotjoba-luk, un vrăjitor apropie de foc un covor şi proprietarul covorului cade îndată bsinav. Într-o insulă din Noile Hebride, un om, care voieşte să ucidă pe altul, îşi procură o rufă purtată de acesta din urmă şi o arde încet pe foc. În Prusia, se spune că, dacă nu poţi prinde un hoţ, cel mai bun lucru pe care îl poţi face este să cauţi vreun obiect pierdut de el (de preferinţă, un veşmânt) şi să-l baţi bine; hoţul va cădea îndată bolnav.

Savanţii şi istoricii care s-au ocupat cu asemenea credinţe primitive şi populare au afirmat cu toţii că ne aflăm în

168

faţa unei false logici. * Mintea primitivă, preraţională aplică greşit legile cauzalităţii – spuneau ei. Concepţia unei legături „fluide”, magice, care leagă omul de obiectele cu care el a fost cândva în atingere, este născută dintr-o cunoaştere imperfectă a legilor realităţii; este, aşadar, o superstiţie, o falsă generalizare, care nu-şi găseşte nicio justificare în experienţă

Noi credem că această problemă a concepţiei magice contagioase poate fi atacată şi din alt punct de vedere. Şi anume, înainte de toate, trebuie să ne întrebăm dacă o asemenea legătură „fluidă” între om şi obiectele atinse de el – este cu desăvârşire infirmată de experienţa umană, cercetând această experienţă umană în toată întinderea ei, nu numai nivelurile normale. După câte ştim, această legătură „fluidă” este constatată şi astăzi, la subiecţi

aparţinând culturii europene şi americane, şi examinaţi serios de Dufay, Azam, Phaneg, Pagenstecher, prof. Charles Richet şi alţii. Bucha-nan, care a studiat cel dintâi acest fenomen metapsihic *, i-a găsit un nume detestabil, *psihometria*, care revoltă cu drept cuvânt pe Charles Richet. Profesorul francez preferă să numească *cryptestliesie pragmatică* această facultate a unor anumiţi oameni de a „vedea" persoane, obiecte sau chiar episoade întregi, în clipa când ating un lucru purtat multă vreme în contact cu corpul omenesc (Richet, *Trăite de Me-tapsychique*, Il-e edition, Paris, 1923, p. 222 – 231) Câteva exemple ne vor ajuta să înţelegem mai bine ce înseamnă *cryptesthesia pragmatică* sau *psihometria*.

„M Dufay a câte le caz de Maria B… Pendant que Maria est en etat d'hypnotisme, îi luă montre un objet avari" appar-tenu a un assasin. Alors, elle decrit f assassin…"

„Mme Piper, a maintes reprises, en maniant des meches de che veaux, ou des ob" jets ayant appartenu a telle ou toile persorme, derme de precis details sur cette pers uuio me " le. „(p. 225).

„Miss Edith Hawthorne a donne de bons caz de cryptes-tht, le pragmatique. M. Samuel Jones lui envoie un fossile

— Tema conflictului dintre culturi (prealfabetică şi alfabetică) s-a aflat de mai multe ori în atenţia lui Mircea Eliade Ea l-a condus şi la celebra teorie a provnicializării culturale a Europei

** Era convins în liceu şi în anii studenţiei de realitatea proceselor metapsihice Toate aceste fenomene le urmărea cu maximă încordare şi în perioada ind ană a activităţii sale, cum rezultă din *Şantier* şi mai ales din *India*.

169

trouve par un mmeur dans des couches de charbon. Or le pere de ce mineur avait ete par un accident tuă dans la mine, il y a vingt ans. Miss Hawthorne dit cu'elle a une vision horrible, un homme gissant sur le sol, inanime, livide, avec du sang. à la bouche et au nez. D'autres indications interessantes, mais vagues, şont données sur les nombreux objets envoyepar M. Jones a Miss Hawthorne" (p. 228).

Fapte asemănătoare, de o suficientă precizie, au fost adunate de dr. Osty. Într-un articol de al nostru, publicat acum 10 ani * (*Magie şi metapsihică*, „Cuvântul", 17 iunie 1927). menţionam câteva observaţii ale directorului Institutului de studii psihice din Paris. Dr. Osty rugă pe o doamnă puţin bolnavă să scrie câteva rânduri pe o bucăţică de bine

şi apoi prezentă hârtia unui „subiect”, d-na Berly, fără nicio altă indicaţie. Subiectul zugrăvi cât se poate de exact pe doamna care scrisese; o arătă suferindă de rinichi şi de stomac, slăbită de febră, amănunte pe care nu le cunoştea nimeni. E interesant de ştiut că rândurile scrise fuseseră copiate la întâmplare după *un* ziar şi, din punct de vedere grafologic, nu indicau niciun fel de slăbiciune. De asemenea, trebuie să precizăm că toţi medicii care examinaseră bolnava o socoteau suferindă de altă boală decât cea pe care o avea în realitate, aşa că nu se poate explica „ghicirea” aceasta printr-o citire telepatică a gândurilor drului Osty de către subiect. În sfârşit, un ultim amănunt: niciunul dintre medici nu bănuise moartea apropiată a bolnavei, pe care „subiectul” o prezise şi care se împlini în foarte scurt timp. Tot dr. Osty a cercetat un alt „subiect”, pe d. de Fleuriere, care a recunoscut tabloul abatelui Vianney, mort între 1853 – 1863, numai după o fâşie din veşmântul său.

Inutil să adăugăm că nu ne interesează, aici, explicativ ştiinţifică a dpestor fenomene; dacă ele se lămuresc prin claire-voyance, prin hipnoză sau prin patologie. Un singur lucru trebuie să subliniem: existenţa, în afară de orice îndoială, a unei facultăţi omeneşti, prin care anumiţi subiecţi restabilesc legătura dintre o persoană oarecare şi obiectele pe care aceasta le-a avut cândva cu sine. Această facultate, pe care o putom numi oricum am vrea, şi cu termeni oricât am vrea de rebarbativi, are pentru cercetarea noastră o deosebită semnificaţie. Pentru că, o dată ce experienţa umană admite între limitele

— Apărut în 1937 („Revista fundaţiilor regale”), studiul a fost reprodus identic de EUade în volumul din 1943, *Insula lui Eutanasius*, t-u precizarea, la sfârşit, a anului 1937.

170

sale *cryptesthesia pragmatică*, noi nu mai avem dreptul să respingem aprioric *realitatea* acestor fapte şi credinţe care stau la baza concepţiei „magiei contagioase”, considerându-le de-a dreptul „superstiţii”, „creaţii ale mentalităţii primitive” etc. Fireşte, noi nu afirmăm că orice mărturie culeasă de etnografi sau de folkloriști, relativă la „magia contagioasă”, se întemeiază pe un *fapt concret*. Nu ştim, bunăoară, dacă într-adevăr proprietarul acelui covor de care vorbirăm mai sus a căzut bolnav în ceasul în care vrăjitorul a apropiat covorul de foc. Ştim însă că legătura „fluidă” dintre covor şi proprietarul său *ar putea exista*, şi că un „subiect” sau un „vrăjitor” *ar*

putea stabili această legătură. Lucrul acesta are totuşi o imensă importanţă pentru cercetarea noastră. Căci, dacă într-adevăr legătura „fluidă” între un om şi obiectele cu care a stat vreodată în contact este verificată prin cazurile de cryptesthesie pragmatică, studiate de psihologi, atunci nimic nu ne împiedică să presupunem că la baza credinţei în magia contagioasă nu stă o *falsă aplicare a principiului cauzalităţii*, ci o *experienţă*. Cu alte cuvinte, ni se pare mai firesc să explicăm credinţa în magia contagioasă prin *cazuri* de cryptesthesie pragmatică decât s-o explicăm printr-o „falsă concepţie”. Tot ce ştim despre „mentalitatea primitivă” dă dreptate tezei noastre. „Les moins-civilises”, cum li se spune, au o viaţă sufletească plină de fantastic, în aparenţă, dar bazată pe experienţe concrete. Tendinţa către concret, caracterul experimental al sufletului „primitiv” este astăzi unanim acceptat de etnologie. Bogăţia vieţii sufleteşti a unui primitiv este uimitoare. Aşadar, în loc să ei. piicăm credinţa în magia contagioasă printr-o *falsă logică*, noi o explicăm prin *realitatea* unor fenomene metapsihice, care a dat naştere acestei credinţe.

Ni se va obiecta: cazurile de cryptesthesie pragmatică sunt destul de rare, în timp ce credinţa în magia contagioasă este universală. La aceasta răspundem: cazurile de cryptesthesie în *lumea moderni* şi, mai ales, cazurile *studiate* sunt rare Or, este astăzi un lucru îndeobşte recunoscut că evoluţia mentală a omenirii de la „moins-civilise” la „civilizat” a adus după sine o sebâmba-e radicală a experienţei sufleteşti umane., Facultăţi mentale mi-au apărut sau s-au dezvoltat peste măsură, în timpi ce altele au dissărut sau au devenit extrem de rare. Cazurile de cryptesthesie pragmatică, bunăoară, pot fi consider rate, în lumea modernă – ca nişte *monştri*; ele au *supravieţuit* transformării radicale a facultăţilor psihice şi metapsihice, realizate de „civilizare”. În al doilea rând, credinţa uni

— 171

versală în magia contagioasă nu presupune existenţa „subiecţilor 1 cu facultăţi psihometrice în fiecare trib unde se întâlneşte această credinţă sau în fiecare sat unde ea supravieţuieşte. Această credinţă s-a născut în urma unor întâmplări concrete şi a fost acceptată pretutindeni. Întocmai după cum. faptul că în societatea modernă toată lumea *crede* în electricitate, deşi numai foarte puţini pot să *lucreze* cu această forţă, înseamnă că fiecare om acceptă realizarea electricităţii, chiar fără să fie în stare s-o controleze sau s-o

folosească…

O primă concluzie care se desprinde din cercetarea noastră ar fi aceasta: *anumite credinţe primitive folklorice au la baza lor experienţe concrete*. Departe de a fi *imaginate*, ele exprimă tulbure şi incoerent anumite *întâmplări*, pe care experienţa umană le acceptă între limitele sale. Să vedem dacă putem duce mai departe acest raţionament.

Colecţiunile etnografice şi folklorice sunt pline de „miracole" pe care se presupune că le fac vrăjitorii sau eroii legendări Inutil să amintim că niciun savant şi, în general, niciun om modern de formaţie ştiinţifică nu acordă acestor „miracole" nici cea mai mică credibilitate. În general, acea masă considerabilă de credinţe şi legende etnografica, hagiografice şi folklorice este considerată ca un unas ocean de *superstiţie*, ca dovadă de rătăcirile dramatice ale minţii omeneşti în drumul său spre adevăr. Toţi cei care au voit să caute o explicaţie acestor superstiţii, acestor credinţe în miracole, s-au străduit să le găsească *originea*: teama de necunoscut, teama de moarte, credinţa în duhuri, isterie colectivă, fraudă, iluzie etc. Nimeni nu şi-a bătut capul, în secolul al XIX-lea, cu refutarea acestor credinţe. Singura preocupare a savanţilor a fost să-şi explice chipul în care ele s-au impus conştiinţei umane. Prin ce truc sau prin ce superstiţie, se întrebau oamenii de ştiinţă şi istoricii, au ajuns popoarele să creadă, bunăoară că trupul uman se poate înălţa în văzduh sau că el poate sta neatins pe jăratec? Nimeni nu şi-a luat osteneala să demonstreze imposibilitatea unor atare fenomene, deoarece toată lumea era de acord că nu pot exista miracole. Ceva mai mult, în faţa documentelor hagiografice, relatând unele din „miracolele" sfinţilor, istoricii sau psihologii nici nu şi-au pus problema „criticii textelor" sau „tradiţiilor" – ci s-au preocupat numai de problema: prin ce psihoză colectivă sau prin ce fraudă s-a repetat din nou această „superstiţie"? Cei care, pe

la mijlocul veacului trecut, au studiat câteva „miracole laice", îndeosebi levitaţiunea, străduindu-se să controleze observaţiile şi să le verifice „experimental" şi-au împlinit sarcina aceasta mai ales în vederea unei ipoteze personale; aşa a fost, bunăoară, cazul lui de Rochas, care a scris despre levitaţiune, pe la 1897, şi a cărui carte, *Recueil de documents relatits à la levi-lation du corps humain*, încerca să împace spiritismul cu anumite teorii „electrice" asupra corpului uman.

Legendele despre ridicarea anumitor oameni în aer sunt foarte

comune şi se întâlnesc atât în societăţile „primitive”, cât şi în mediile civilizate. Porphyr şi Jamblic afirmă că Pytha-gora avea puterea de a se înălţa în aer. Damis, discipolul lui Apolonius din Tyrana, scrie că a văzut chiar cu ochii lui „brahmani ridicându-se la două coate de pământ”. În India, credinţa aceasta este foarte răspândită; Buddha şi alţi „mistici” sau „magicieni”. puteau zbura prin văzduh datorită unor anumite facultăţi oculte (cf. cartea noastră, *Yoga*. *Essai sur les origines de la mystique indienne*, p. 257, n. I ctc). Aceeaşi tradiţie se întâlneşte în China (Wieger, *Histoire des cro-yances religieus.es et des opinions philosophiques en Chine*, p. 362 etc.) şi în islamism (Carra de Vaux, Les *penseurs de l'Islam*, vol. IV, p 244; Massignon, *Al. Hallaj*, *niartyr mystique de rislam*, vol. I, p. 263).

„Howitta recueilli les cinfidences d'un magicien Kurnai, nomme Mundauin, qui pretendait que les *mrarts* (esprits) l a-vaient un jour enleve dans les airs. Un homme du meme campement confirmait l'histoire; une nuit la femme du sorcier's était: „Le voilà qui's envole!” On l'avait alors entendu sif-fler dans l'air tantot d'un cote, tantot de l'autre…” „Chez Ies Indiens d'Amérique du Nord. les sorciers passaient pour jouir de pouvoirs semblables… Un missionaire français, le P. Papetard, supérieur des Missions affricaines a Nice, raconta au Dr. Imbert-Gourbeyre que „durant son sejour dans l'Oregon… îi avait vu plus d'une fois les sorciers l'elever en l'air a deux ou trois pieds au-dessus du sol et marcher sur les cretes des herbes”… „Ău Congo, les afilies à la societe secrete de Bouiti, disent que des initiés restent parfois suspen-dus pendant plus de dix minutes a un metre du sol. D'autre part, le Pere Trilles raconte avoir vu des initiés de la confrerie du *Ngil* (ches les Fân) s enlever à l'extremite d'une perche, dans des conditions qui font de ce soulevement une sorte de levitation” (OIMer Leroy, *La Levitation*, Paris, 1928, p. 24 – 26, unde se găsesc şi trimiterile la documentele mai citate).

173

Fapte identice, sau, dacă vreţi, superstiţii identice, se întâlnesc şi în Europa creştină. Îndeosebi biografiile sfinţilor catolici abundă în asemenea mărturii. Fireşte, plecând de la premiza că levitaţiunea este imposibilă – ea neţinând seama de legea gravitaţiei, toţi laicii care au studiat vieţile sfinţilor n-au acordat nicio realitate acestor mărturii. Ne întâmpină aici o gravă contrazicere a ceea ce se numeşte „spiritul istoricist *al* secolului al XIX-lea”, contrazicere pe care am discutat-o şi

cu un alt prilej. Şi anume, „istoricismul” – care se consideră o glorie a veacului XIX – îşi întemeiază înţelegerea lumii pe *fapte*, pe *documente*; marea revoluţie spirituală pe care declară că au înfăptuit-o „istoriciştii” în judecarea realităţii este *primatul documentului*. În acest primat al documentului îşi găsesc ei justificarea criticii pe care o fac atât „istoriei abstracte” cât şi istoriei romantice. Nu cred decât lucrul mărturisit de *document*; şi nu cred documentul decât după i e-l supun „criticii textuale”. Dar există un număr considerabil de „documente” de care ştiinţa istorică a veacului trecut şi a veacului nostru nu ţine seama; de pildă, documentele hagiografice care se referă la „miracolele” sfinţilor. Şi nu ţine seama nu pentru că *autenticitatea* acestor documente ar fi pusă la îndoială, nu pentru că critica textelor ar demonstra nesiguranţa lor, ci, pur şi simplu, pentru că e vorba da miracole, de lucruri imposibile. *Aici vedem noi contradicţia „spiritului istoricist”; pentru că un istoric, care se mărturisește rob al documentului, nu are dreptul să respingă un text pe motive raționale filosofice; aceasta implică o teorie apriorică a realului, de care nu se poate prevala un „istoricist” decât renumind la punctul său de plecare*, primatul documentului (*subl. editorilor*).

Cât de gravă ajunge câteodată această contradicţie a „i-to-riciştilor” o dovedeşte cazul Sfântului Joseph de Copertine (1603 – 1663). Acest sfânt este îndeobşte cunoscut prin Sumarul imens de levitaţiuni făcute în decurs de 35 de ani (de 7 a 28 martie 1628 la 18 septembrie 1663). În cartea profesorului O. Leroy (op. cit., p. 123 – 139) se găsesc adunate câteva duzini de documente, dintre cele mai semnificative, şi pe care nici-n istoric nu şi-a luat osteneala să le respingă după metoda criticii textelor. Veracitatea unui document este asigurată prin numărul martorilor, frecvenţa şi coerenţa mărturiilor, seriozitatea acestor martori (psihologia lor, dacă sunt „partizani” sau „ostili” etc.) şi alte criterii pe care nu le putem analiza, *aici*. *Or*, în cazul sfântului Joseph de Copertino, care a trăit

destul de aproape de epoca modernă, materialul documentar nu suferă nicio critică. Sute de mii de oameni au asistat, timp de 35 de ani, la levitaţiunile sfântului. „Lorsqu’il vivait chez les capucins de Pietrarubbia, des hotelliers et des taver-nes’s installerent aux alentours du couvent pour heberger Aes curieux qui y affluaient afin d’assister au ravissement de Joseph” (Leroy, p. 137). Levitaţiunea se

realiza în toate oraşele pe unde trecea Joseph, în faţa mulţimilor sau a „notabilităţilor”. L-a văzut Papa Urban VIII, marele amiral de Captilli, i, prinţul Ioan Frederick de Brunswick, *care* a fost atât de covârşit de miracol încât a părăsit luteranismul şi a devenit catolic, apoi s-a înrolat ca protector în ordinul franciscan. „Quani à l'un des chambellans, lutherien comme lui, îi declara cu'al regrettait d'etre venu asister a un spectacle qui jetait le trou-ble dans şes convictions” (Leroy, p. 135). Cei care vor să examineze cu toată scrupulozitatea documentele relative îi levitaţiunea sfântului Joseph de Copertino, vor găsi indicaţiile necesare în cartea lui Leroy. Tot acolo sunt adunate încă vreo câteva sute de mărturii privind alţi catolici şi chiar „mediumi”. Leroy, întemeiat pe cercetări şi documente adunate în buna parte de psihologi, dovedeşte, dincolo de orice îndoială, realitatea cazurilor de levitaţiune în lumea „laică”; deşi, după cum observă el însuşi (p. 287 şi urm.), levitaţiunea misticilor se deosebeşte de cea a „mediumurilor”. Bunăoară, în timp ce ia sfinţi pare că trupul (cel puţin în aparenţă) îşi pierde greutatea, la mediumi corpul, deşi înălţat de la pământ, pare că se reazemă de ceva, că e susţinut de ceva invizibil. În timp ce durata levitaţiunii misticilor atinge uneori câteva ore, la mediumi levitaţiunea durează foarte puţin (de la câteva secunde la câteva minute). De asemenea, este interesant de remarcat că levitaţiunile misticilor se fac în orice loc, în orice condiţii spontan şi fără ca temperatura să se modifice. Dimpotrivă, levitaţiunile mediumurilor se fac de obicei într-o cameră specială, în penumbră şi temperatura scade simţitor (p. 295 – 296). În orice caz, documentele şi argumentarea profesorului Leroy – care, să admitem în treacăt, este un emerit etnolog – conduc, între altele, la concluzia că levital unde sfinţilor şi ale mediumurilor nu sunt identice nici în caracterele lor fizice, nici în circumstanţele psihologice.

Nu ne propunem, aici, să cercetăm cazurile cele mai bine studiate de levitaţiune „laică”. Trimitem pe cititor la cartea lui Leroy şi la *Tratatul* lui Ch. Richet (op. cit., p. 719 rsq.) pentru lămuriri preliminare. Atragem atenţia, însă, asupra

175

unui amănunt poate mai puţin cunoscut; şi anume, fotografiile publicate de curând (*Illustrated London News*, iunie 1936; reproduse în *Time*, 29 iunie 1936, p. 62), arătând pe un yogi din Sud-India, numit Subbayah Pullavar, stând paralel cu pământul la o distanţă de 50 – 60 centimetri. Fotografiile sunt luate de un fermier englez, în plin soare,

faţă de mai mulţi indigeni. Corpul yoginului este rigid, *ca* în catalepsie, şi două fotografii îl arată din două poziţii diferite, alungind orice urmă de îndoială. Cine cunoaşte cât de cât doctrinele yoginilor îşi dă seama că Subbayah Pullavar – care mărturisea fermierului fotograf că face lucrul acesta de 20 de ani şi că este o tehnică pe care familia lui o cunoaşte de sute de ani – nu poate fi un ascet cu o viaţă spirituală prea înaltă, căci altminteri n-ar fi practicat asemenea „miracole" la comandă şi în faţa peliculei fotografice. Totuşi documentul există şi el se adaugă celorlalte documente, mai puţin perfecte, cunoscute până astăzi.

Un alt „miracol", de care vorbesc etnografia, hagiografia şi folklorul, este aşa-numita incombustibilitate a corpului uman. Fenomenul este cunoscut în India (cf. *Yoga*, p. 253, n. I), în Persia (EI. Huart, *Les Saints des derviches tourneurs*, vol. I, Paris, 1918, p. 56), la primitivi şi în Europa. Tot Olivier Leroy a adunat cel mai bogat şi mai precis material asupra acestui fenomen, în cartea sa *Les hommes sedamandres. Sur l'incombustibilite du corps humain* (Paris, 1931). Cu aceeaşi metodă, Leroy demonstrează istoricitatea a numeroase „miracole" de ale misticilor catolici care au fost văzuţi de un mai e număr de persoane trecând prin foc. Dar, cum în general această crifică a tradiţiei şi a textelor nu convinge, Leroy citează o întâmplare extraordinară, petrecută acum câţiva ani la Madras, şi la care au luat parte un număr imens de persoane. Un yogin, anunţând că va trece prin foc, în faţa mulţimii, mă-harajanul pregăteşte o groapă adâncă de o jumătate de metru, lată de trei şi lungă de vreo zece metri şi o umple cu jăratecul a nu ştiu câţi stânjeni de lemne. Invită apoi toate „notabilităţile" oraşului, colonia engleză, misiunile protestante şi chiar Episcopul de Madras, împreună cu mai mulţi prelaţi catolici. Jăratecul dogorea atât de sălbatic, în miezul unei eile tropicale, încât nimeni nu se putea apropia nici la trei, patru metri de groapă. Yoginul, desculţ şi aproape gol, trece cel din tâi pe deasupra jăratecului. Apoi, după ce se aşază la un colţ al gropii într-o poziţie de profundă meditaţie, invită pe oricine vrea din asistenţă să treacă peste jăratec. Înaintează la început

176

câţiva indieni desculţi, apoi un european, apoi suita mahara-jahului, cu Episcopul de Madras şi toţi ceilalţi europeni, iar în cele din urmă… fanfara princiară, in corpore. Episcopul, a cărui scrisoare documentată asupra întâmplării o publică profesorul Leroy, declară că la apropierea de jăratec a simţit o plăcută răcoare şi a călcat

pe foc ca şi cum ar fi alunecat pe o pajişte proaspătă. Toţi martorii declară că, în acest timp, yoginul părea muncit de chinuri Izigrozitoare, gemând şi contorsionându-se, ca şi cum toată dogoarea acelei mase uriaşe de jăratec ar fi absorbit-o el. La sfârşitul scrisorii, Episcopul afirmă că nu se îndoieşte de „miracol”, dar că îl consideră o lucrare demoniacă…

Ne oprim aici cu exemplele. Întemeiaţi pe cazurile bine verificate de levitaţiune şi în combustibilitate a corpului uman, avem dreptul să facem următoarea afirmaţie: *în anumite împrejurări*, *corpul omenesc se poate sustrage legilor gravitaţiei şi condiţiilor vieţii organice*. Nu ne interesează *psihologia* acestor „miracole”; dacă, bunăoară, este vorba de stări mistice sau demoniace, de nevropaţi, „posedaţi”, sau sfinţi. Constatăm numai *realitatea* acestor întâmplări excepţionale; şi ne întrebăm dacă nu cumva credinţele etnografice şi legendele folklorice, în legătură cu levitaţiunea şi incombustibilitatea corpului uman, departe de a fi creaţie fantastică a mentalităţii primitive, nu îşi au izvorul în *experienţe concrete*. Ne vine mult mai uşor să credem că un „primitiv” ajunge să afirme incombustibilitafea trupului plecând de la un *fapt* la care a asistat, decât să credem că el a imaginat acest lucru prin cine ştie ce procese *t* obscure de conştiinţă.

Dacă teza noastră este acceptată, două importante consecinţe se desprind, care ar putea fi astfel formulate:

1. La baza credinţelor popoarelor din „faza etnografică”, precum şi a folklorului popoarelor civilizate, stau *fapte* iar nu *creaţii fantastice*.

2. Verificând experimental unele din aceste credinţe şi superstiţii (de ex.< cryptesthesia pragmatică, levitaţiunea, incombustibilitatea corpului uman), avem dreptul să bănuim că şi la baza *celorlalte* credinţe populare stau *fapte concrete*.

Să cercetăm mai de aproape aceste consecinţe. Evident, când afirmăm că la *baza credinţelor* populare stau experienţe concrete iar nu creaţii fantastice, nu trecem cu vederea toate acele procese de alterare şi exagerare a realităţii, procese pe care le ştim specifice „mentalităţii primitive”. Folklorul are legile sale proprii; *prezenţa folklorică* modifică fundamental

Meşterul Manole orice fapt concret, acordându-i semnificaţii şi valori noi. Ceva mai znult, nu toate credinţele sau legendele create, să spunem, în jurul levitaţiunii, au fost provocate de un fapt concret, de o

levitaţiune reală. Unele credinţe s-au răspândit clirtr-ua anumit centru şi au fost îmbrăţişate de popor pentru că corespundeau legilor sale mentale, orizontului său fantastic. Trebuie să ţinem seama, fireşte, de legile creaţiei folklorice, de alchimia obscură a mentalităţii primitice. Totuşi, *faptul iniţial* este o *experienţă* şi asupra acestui lucru nu s-a stăruit îndeajuns.

În ceea ce priveşte a doua consecinţă a cercetării noastre, ea poate avea o importanţă covârşitoare. Pentru că, dacă e adevărat că etnografia şi folklorul ne pun la îndemână documente având o sorginte *experimentală*, atunci avem dreptul să acordăm oarecare încredere *tuturor* credinţelor pe care le culeg etnografii şi folkloriştii. Dacă s-a dovedit experimental că omul poate avea un „contact fluid" cu obiectele pe care le-a atins, că se poate *înălţa* în aer şi că poate trece nevătămat prin foc, şi dacă toate aceste „miracole" abundă în folklor, atunci de ce n-ari credea şi în alte „miracole" folklorice? De ce n-am crede, bunăoară, că în anumite împrejurări omul; = e poate face nevăzut? Evident, nu e vorba aici să „credem" orbeşte în toate legendele şi superstiţiile populare, ci să nu le respingem în bloc, ca năluciri ale duhului primitiv. O dată ce legile fizice şi biologice au dovedit că pot fi suspendate – în levitaţiune şi incombustibilitatea corpului uman – nimic nu ne poate împiedica să credem că aceste legi pot fi suspendate şi în alte împrejurări; bunăoară, în cazul dispariţiei corpului uman. Frecvenţa verificărilor experimentale ale u-nora din „miracolele" folklorice nu joacă un rol prea important. Nu e nevoie de un milion de experienţe de levitaţiunii ca să credem în suspendarea legii gravitaţiei, după cum nu e nevoie de un milion de comete ca să credem în existenţa cometelor. Frecvenţa şi legile statisticii nu pot fi aplicate când e vorba de fenomene cu caracter excepţional.

Problema morţii, după părerea noastră, poate fi atacată dintr-un nou punct de vedere, dacă ţinem seama de faptele şi concluziile de mai sus înainte de toate, se cuvine să ne întrebăm întrucât mai poate fi validă argumentarea pozitivistă

* în realitate, Eliade tratează problema posttexistentei, deci tot o problemă de filosofie a cunoaşterii. În această privinţă o soluţie interesantă a propus-o ateul Maiorescu în *Consideraţii filosofice*, cap. *Moarte şi nemurire*.

contra ipotezei supravieţuirii „sufletului”, când avem un număr convenabil de mare de – cazuri (levitaţiune, incombustâbilitate) care dovedesc *autonomia* omului în cadrul legilor fizice şi biologice. Pozitiviştii au negat în general posibilitatea. supravieţuirii sufletului, întemeiată pe legile vieţii organice (relaţia creier-conştiinţă, condiţia celulei etc). Dar aceste legi ale vieţii organice sunt uneori suspendate; bunăoară, în cazul cernii pe care jăratecul nu o vatămă. Este adevărat că împrejurările în care se realizează incombustibilitatea sunt *excepţionale*; dar tot atât de excepţional este şi faptul morţii. Corelaţia creier-conştiinţă poate fi perfect validă în condiţia umană, dar nimeni nu ne poate spune dacă ea nu este anulată în clipa morţii.

Cum asupra acestui fapt ireversibil, moartea, îţi aveam niciun fel de document în limitele experienţei umane normale, putem să ne îndreptăm atenţia asupra credinţelor folklorice. Suntem îndreptăţiţi s-o facem; pentru că, dacă seria credinţelor folklorice este verificată în punctul *a*, *b*, *e*, *d*… avem dreptul să credem că ea ar putea fi verificată şi în punctul m, o, p. Ceva mai mult, ceea ce afirmam cu prilejul „magiei contagioase” poate fi repetat cu aceeaşi eficienţă şi acum. Condiţia mentală a omenirii s-a schimbat în cursul veacurilor. Dacă documentele de cryptesthesie pragmatica sunt, în lumea modernă, relativ rare, ele abundă în lumea primitivă şi e probabil că erau şi mai frecvente cu mii de ani înainte. Dar aceste experienţe cryptesthesice nu sunt pierdute pentru cunoaşterea umană; ele au fost păstrate – cu inevitabilele alterări fantastice – în folklor. Credinţele *folklorice* par a fi un depozit imens de *documente* ale unor etape mentale astăzi depăşite2. Or, este un lucru ştiut de toată lumea, că ifolklorul tuturor popoarelor, primitive şi civilizate, abundă în date asupra morţii. Toate aceste *date* sunt păstrate în memoria populară mii şi mii de ani. Nimic nu ne împiedică să presupunem că, datorită evoluţiei mentale a speţei omeneşti, cunoaşterea *realităţii* morţii este astăzi imposibilă sau extrem de rară pentru un om modern. Am putea deci ataca problema morţii plecând de la credinţe folklorice, despre care avem dreptul să credem că au o bază *exp*. >. – *mentală*. Documentele folklorice asupra morţii ne-ar putna servi cu aceeaşi validitate cu care ne servesc documentrie geologice pentru înţelegerea unor fenomene pe care, în *actuala condiţie umană*, nu le mai putem controla expert. O tal

Fireşte, nu e vorba de problema nemuririi sufletului, care e o problemă metafizică, ci numai de condiţiile supravieţuixii conştiinţei

omeneşti. Despre această supravieţuire, folklorul ne comunică o sumă de lucruri uluitoare, fantastice şi terifiante. Nu e nevoie să le credem pe toate; mentalitatea 1 populară şi legile fantasticului transformă orice obiect de ex1 perienţă după structurile sale. Dar iarăşi, trebuie să recunoaştem că despre *moarte*, (iar nu despre *agonie*) nu putem şti nimic în actuala condiţie umană. Problema nemuririi este o întrebare la care fiecare răspunde cu inteligenţa şi capacitatea sa metafizică. Dar problema supravieţuirii sufletului – adică a *condiţiilor recile* în care se află conştiinţa umană după moarte – este o problemă, am spune, de „experienţă imediată". Fapte, „documente" asupra acestei condiţii postmortem nu găsim nicăieri, în afară de folklor. Atât timp cât eram justificaţi să respingem în bloc documentele folklorice ca năluciri şi superstiţii, avem şi dreptul să ne dezinteresăm de „condiţia postmortem" în care nu credea niciun om serios. Dar în ceasul în care seria afirmaţiilor fol Morice începe să fie verificată în punctele *a*, *b*, *e*, de experienţele cryptesthesiei pragmatice, levitaţiei şi incombustibilităţii corpului uman, stringenţa raţiunii ne sileşte să ne întrebăm şi asupra punctului *x*, care ar putea fi condiţia postmortem. A refuza această consecvenţă cu sine înseamnă a abdica de la cea mai sigură glorie umană: înţelegerea propriei tale soarte. A refuza discuţia asupra condiţiei postmortem trădează, uneori, o lene a gândului sau chiar o mare laşitate; pentru că această condiţie postmortem ar putea fi foarte puţin glorioasă…

Inutil să adăugăm că cercetarea materialului folkloric relativ la moarte şi supravieţuire nu poate fi făcută la întâmplare şi fără „metodă". Scopul acestui articol n-a fost decât să arate posibilitatea de a pătrunde în zone noi de cunoaştere, cu ajutorul documentelor folklorice, iar nu de a stabili metoda prin care xputem ajunge la *adevărul*, la nucleul „experimental" care îl cuprind aceste documente. Vom încerca, cu alt prilej, să schiţăm bazele „metodei" noi, pe care socotim că o putem aplica în discuţia problemei morţii. Deocamdată e suficient să spunem că, dacă tezele noastre sunt acceptate, cunoaşterea umană capătă Vlo1 instrumente de investigaţie; cu atât mai preţioase, cu cât niciun alt instrument din cele folosite până acum nu putea\să pătrundă în asemenea zone ale realităţii.

[1937]

NOTE:

1. În articolul de faţă nu facem altceva decât să justificăm o metodă de lucru. De aceea, nu vom cita decât faptele absolut indispensabile pentru ilustrarea tezei noastre. Materialul documentaişi bibliografia îşi vor găsi locul într-o carte de proporţii mai mari, în pregătire.

2. Cf. articolul nostru: *Speologie*, *istorie*, *folklor*, în volumul *Freuj-mantarium* (1939), p. 56 – 60.

[după voi. Insulalui Kuthanasius, undaţia regală pentru literatură şi artă, Bucureşti, 1934, 22 p., p. 28 – 49].

DINTR-O ANTROPOLOGIE

Unul dintre cei mai învăţaţi oameni ai secolului nostru, bătrânul Sir James Frazer, îşi încheia capodopera sa, celebr-i *Ramură de aur* (12 volume), cu câteva consideraţii pesimiste asupra condiţiei umane. Afirma Sir James că întreaga istorie a neamului omenesc este un şir neîntrerupt de crime, stupidităţi şi imbecilităţi nevindecabile. Pretutindeni, şi în toate epocile, omul a gândit prost, a învăţat greşit şi a văzut lucrurile anapoda; şi, ceea ce e mai grav, nu s-a putut niciodată dezbăra de aceste păcate strămoşeşti… Primitivul” n-a murit: nu l-a omorât nici mesajul lui Iisus Hristos, nici Renaşterea, nici ştiinţa modernă”.

Antropologia şi etnografia modernă nu mai au curajul să fie atât de pesimiste ca pe vremea când îşi clădea Frazer monumentala sa operă. Mai întâi, nimeni nu mai crede astăzi în „barbaria” sau „sălbăticia” primitivilor. Viaţa mentală a primitivilor este tot atât de coherentă ca şi a grecilor antici, numai că ea se manifestă prin alte formule. Ceea ce îl întrista pe Sir James, ceea ce numea el „stupiditatea” primitivului, transmisă prin tradiţie omului modern, alcătuieşte poate lucrul cel mai preţios pentru noi; căci aceste „stupidităţi” sunt o serie de afirmaţii teoretice, constituind laolaltă un „sistem”, care au doar păcatul că nu sunt înţelese de o minte europeană alimentată de pozitivism şi darwinism. Elnografia modernă a început să aprecieze adânca valoare metafizică a simbolurilor şi ritualelor care, pentru un Sir James, erau doar semne şi gesturi pornite dintr-o fundamentală „stupiditate”.

Dimpotrivă, mulţi gânditori şi filosofi ai culturii încearcă astăzi să descifreze înţelesul acestor „sisteme” căzute în uitare pana şi în societăţile care le-au dat naştere Toate eforturile etnografiei şi filosofiei culturii par să conducă la un rezultat de considerabilă

importanţă. *primatul teoriei în orice fel se societate umană de tip arhaic*. De unde se credea că numai „civilizaţia” europeană eliberează omul de robia necesităţilor vieţii şi-l face capabil de contemplaţie – se observă asiăzi că majoritatea culturilor arhaice şi „primitive” (care nu sunt decât tipuri degradate ale celor dintâi) acordă *teoriei* un primat pe care niciodată nu l-au avut nici cele mai desăvârşite aşezări europene moderne. Că această *teorie* nu e fundată pe Euclid, nici pe Copernic, este altă poveste.

1 o o *j*. *oA*

Dar ea aşază pe om în Cosmos şi îi conferă o demnitate pe care de mult a pierdut-o în filosofiile moderne. Omologarea omului cu Cosmosul, mitul făpturii în organică legătură cu Firea, solidaritatea persoanei umane cu viaţa totală din juul, dinaintea şi de după el sunt „teorii” întru nimic inferioare concepţiilor moderne asupra rostului şi demnităţii omului.

Dar nu despre această gravă problemă este vorba în nota de faţă. Voiam doar să ilustrez afirmaţia de mai sus – primatul teoriei în orice fel de societate umană tradiţională – prin câteva exemple care au scăpat, până acum, atenţiei filosofilor culturii. De pildă, cei care încearcă să demonstreze că economicul nu predomină întotdeauna, ar fi putut să găsească un excelent argument în istoria stofei *kaunak.es*, stofă „la modă” în întreaga civilizaţie mediteraneană. Nimic nu silea pe oameni să întrebuinţeze *o1* asemenea stofă; care era extrem de scumpă şi de-a dreptul insuportabilă în climatul cald egeeo-mediteranean. Şi, cu toate acestea, stofa *kaunakes* era pretutindeni răspândită şi căutată cu aviditate de toţi. Căci avea o valoare rituală. Era o stofă de bun augur. Era în aşa fel ţesută – aspră, grosolană – ca să imite scoarţa copacilor şi devenea astfel o emblemă a zeiţei fiertităţii. Oamenii o purtau nu pentru că le convenea biologiei lor, *ci* pentru că răspundea „teoriei” lor, pentru că îmbrăcaţi în stofa *kaunakes* erau solidarizaţi cu izvorul universal de energie şi fecunditate, participau direct la ritmurile cosmice dirijate de Marea Zeiţă.

Liber este orişicine să creadă că, procedând astfel, căutând solidarizarea cu ritmurile cosmice, iar nu simpla como – ditale vestimentară, acei oameni procedau ca nişte imbecili. Fapt este că setea omului mediteranean de a se simţi alături de marile forţe cosmice întrecea dorinţa lui de a se simţi comod îmbrăcat. Ceea ce îl

interesa, în primul rând. era poziţia lui spirituală în Cosmos, demnitatea lui umană Poziţia biologică a omului în Cosmos este o descoperire recentă. O descoperire care a adus cu sine nenumărate comodităţi şi „foarte multe preciziuni referitoare la lumea înconjurătoare, dar care, se înţelege lesne, a degradat în acelaşi timp omul, solidarizându-l cu nivelurile inferioare ale creaţiei

Primatul *teoriei* asupra *instinctului* se verifică chiar în ceea ce am putea numi apucăturile monstruoase ale omului „primitiv”. Bunăoară, etnologia modernă a dovedit originea rituală a canibalismului. Oamenii n-au mâncat niciodată pe se

183

menii lor din cauze „economice”, pentru că nu aveau ce să mănânce. Canibalismul nu are la bază o necesitate economică, ci o., teorie 1. Evident, o teorie absurdă, monstruoasă, degradată – dar totuşi o teorie. Mănânci pe semenul tău nu pentru că nu ai hrană – ci ca să-ţi asimilezi „forţele” lui magice. Este un caz de traducere în concret a unei „teorii” care nu mai poate fi înţeleasă pe planul ei originar Pentru că, asimilarea „forţelor magice” se face, în alte societăţi primitive, care nu cunosc canibalismul, prin mijloace rituale, printr-o „magie” care nu comportă masticarea cadavrului Avem de a face, în acest caz, cu o teorie degradată care e înţeleasă în sensul ei concret, material. Maorii, când au venit în Noua Zeelandă, nu erau canibali. Au învăţat obiceiul acesta de la localnici. Prin contactul lor cu o cultură inferioară au ui*tat o s*umă de lucruri şi au învăţat altele degradate. În alte locuri din Polinezia, canibalismul este o consecinţă a neînţelegerii teologiei. Bunăo-iră, în Fiji, Tongo şi alte insule din Oceanul Pacific, se aducea a zeilor sacrificii umane pe motivul că „partea spirituală” a jertfelor este alimentul zeilor. De aici s-a ajuns la canibalism. Şi sacrificiile umane, şi canibalismul sunt, în acest caz, rezultatele unei greşite înţelegeri ale mitologiei şi teologiei împrumutate de la popoare mai civilizate. Pretutindeni în lumea circumpacifică există un complex iconografic cu sens cosmologic, care reprezintă un monstru în gura căruia stă un om. Înţelesul acestui complex iconografic este: primul om se naşte din divinităţile întunericului. În niciuna din culturile circumpacifice care cunosc acest complex iconografic nu se practică canibalismul, dar sensul cosmologic al acestui complex iconografic nu a fost înţeles de locuitorii anumitor insule din Pacific. Ei au „traduc” simbolul în sens concret şi au numit divinitatea protectoare:

„mâncătoare de om”. Antropofagia se datorează unei „teorii” degradate, incapacităţii de a înţelege sensul cosmologic al unui simbol iconografic. Pentru că au văzut un om în gura unei divinităţi a întunericului, ei au crezut că omul e „mâncat” de divinitate şi au introdus jertfele umane. Apoi, ca să devină şi ei asemenea zeilor, au ajuns antropofagi.

Amănuntele acestea, cât ar fi ele de sumare, ne ajută totuşi să înţelegem ce rol a jucat „teoria” în istoria umanităţii – şi, mai ales, ce rol au jucat teoriile degradate, incapacitatea oamenilor de a păstra pură o concepţie cosmologică sau teologică.

[„România literară”, anul 1, nr. 5, 30 apr. 1939, p. 21

184

Protoistorie sau Ev Mediu

Naţiunile europene se împart în două mari grupe. cele care au avut un Ev Mediu glorios din crizele căruia s-a iscat Renaşterea – şi cele care au avut un Ev Mediu larvar, nesemnificativ, derivat Naţiunile din prima categorie au creat, în bună parte, istoria civilă, spirituală şi culturală a Europei. Pe de o parte pentru că Evul Mediu occidental păstrase şi fructificase moştenirea greco-latină, fără de care nu s-a putut până acum crea nimic durabil în acest continent Pe de altă parte, pentru că Evul Mediu a convertit la istorie acel haos etnic instaurat în Europa după năvălirea barbarilor.

Este uşor de observat că aproape în întregime cultura europeană modernă e creaţia exclusivă a acelor neamuri care wu avut un Ev Mediu glorios *; ceva mai mult, conştiinţa istorică şi, în timpuri recente, istorismul – sunt de asemenea creaţia aceloraşi neamuri cu cât moştenirea medievală a unui neam este mai nesemnificativă, cu atât conştiinţa sa istorică este mai tu-bure. Chiar noţiunea de „istorie” are cu totul altă funcţiune într-o cultură cu Ev Mediu glorios (Franţa, Germania, Italia, Anglia)

Când secolul XIX a pus în circulaţie istorismul, acordând vaâoaie spirituală oricărui fapt omenesc care se integrează în timp – concepţia aceasta a avut mai mult succes tocmai în ţările ele mare tradiţie medievală. Secolul XIX poate fi numit pe bună dreptate secolul istoriei Dar, deşi s-au făcut uriaşe eforturi pentru cunoaşterea *oricărei istorii* – elitele nu s-au interesat decât de trecutul anumitor ţări. Tot ce se scria asupra celorlalte ţări nu interesa decât ca material, ca informaţie, ca argument pentru susţinerea unei anumite teze istorice Trebuie să

recunoaştem că secolul XIX, ca şi începutul secolului XX, a arătat o curiozitate mai susţinută şi mai sinceră fată de oricare trib african sau australian (evident, pentru valoarea

* întreaga pledoarie a lui Mircea Eliade este destinată să dezaprobe teoriile istoriste şi utopice ale lui Emil Cioran din *Schimbarea la faţă a României* Acesta scria. „Suntem un popor prea bun, prea cumsecade şi prea aşezat Nu pot iubi decât o Românie în delii" (*lucr. cât.*, p. 88). Sau: „*Numai agresiunea cu stil* a luat contur istoric" (*Ibid.*, p 34) Cioran ar reprezenta, după Petru Comarnescu, cea de a doua valoare semantică a conceptului existenţial (în varianta românească) ele *spiritualitate*, anume *activismul*.

185

lor etnografic-socială), decât faţă de istoria României, Bulg> noi sau Serbiei.

Individualismul, pozitivismul, asimbolismul – care der v-au firesc din secolul istorismului – nu prea aveau ce găsi.11 trecutul neamurilor fără Ev Mediu glorios; adică, fără mai personalităţi, fără multe întâmplări, fără multe documente ser-se, fără prefaceri sociale şi economice prea împărtante cai să poată sta cu strălucire la temelia unei teorii.

Semnele par a desluşi o totală depăşire atât a istorismul pe de o parte – cât şi a individualismului şi pozitivismului cealaltă parte. Astăzi, evenimentul istoric ca atare, consider i în veacul trecut ca un fapt ultim care nu-şi are înţelesul dec în sine începe să-şi piardă autonomia, el fiind de cele în „multe ori judecat ca manifestarea unei forţe iraţionale („destin1-„rasă", „simbol"). Un *fapt* nu mai interesează în el însuşi ni i integrat în seria faptelor *umam* care îl preced (economic politice, sociale). Faptul devine de cele mai multe ori „cheiiv înţelegerii unui om sau unei epoci: *simbolizează*, *totalizzaz* Ceva mai mult, dezinteresarea faţă de „evenimentul istoric" – fie al unui individ, fie al unei comunităţi într-un anumit; şi timp – merge crescând de la începutul secolului XX. S «i ne amintim etnografia, folklorul, sociologia, antropologia – care treceau toate dincolo de *eveniment*, ca să caute *categori*i Toate aceste ştiinţe, într-un anumit fel, scot pe om din „Istrie" – ţinând seama numai de „Viaţă". Dar în ultimii dou; zeci de ani, şi aceste ştiinţe (create de „spiritul istoric" al k< – colului XIX) par a-şi pierde primatul. Viaţa omului ca atai interesează din ce în ce mai puţin şi trec pe primul plan al realităţi; nu *categoria socială* sau economică –

ci *destinul* ss; *simbolul*. De aici pasiunea elitelor de astăzi pentru preistorie rase, religii, mitologii, simboluri. Secolul XIX a fost cel în opac secol din câte a cunoscut cultura europeană: *simbolul* i-fost total inaccesibil. (De aceea simbolismul s-a refugiat 5" poezie şi francmasonerie, după cum „mistica" s-a refugiat! spiritism). Tot ce se întâmplă astăzi în cultura europeană r îndeamnă să credem că vom asista curând la o restaurare simbolului ca instrument de cunoaştere.

Deocamdată, să observăm că, cel puţin în anumite ţări – interesul s-a deplasat de la *istorie* la *protoistorie*. Se caută tr; – daţia nu în Evul Mediu, ci în leagănul rasei, la începuturi i

— Transgresarea existenţei în destin sau simbolizarea destinul1 (*Mioriţa*) constituie una dintre trăsăturile specifice ale existenţialism lui în varianta românească, reprezentată de M. Ehade.

186

neamului. Un „document" preistoric, care nu interesa acum () de ani decât pe specialişti – îşi capătă azi o *valoare spirituală*, simbolică. Trecutul nu mai e preţuit întrucât a fost *istorie*. Este preţuit mai ales întrucât a fost *originar*. Documentul cade pe al doilea plan; rimâne *semnul* „simbolul. Interesează mai puţin critica textuală sau cronologia; în primul rând, interesează *înţelegerea* documentului. Iar această „înţelegere" se face astăzi într-o manieră foarte puţin riguroasă, oP trece dincolo de litera textului şi de forma monumentului; se caută simbolul manifestat acolo. Iar „simbolule prezent nu numai în zonele care au participat glorios la istorie; simbolul se întâlneşte, alături de alte fenomene originare, uneori n-ai pur şi mai bogat exprimat, în zone fără istorie, dar cu foarte multă preistoric…!

România n-a avut un Ev Mediu glorios – dar a avut o preistorie egală, dacă nu superioară, neamurilor din fruntea Europei şi creatoare de cultură. Faţă de Evul Mediu germanic, Evul Mediu românesc păleşte; faţă de Renaşterea italiană, „Renaşterea" noastră din sec. XVIII e de-a dreptul infantilă. Dar protoistoria ne aşază pe picior de egalitate cu seminţiile germanice şi latine. Dacă în cultura europeană se vor instaura definitiv noile discipline – vor fi valorificate acele neamuri care au preistorie, iar nu acelea care au un Ev Mediu. Cât de paradoxală este afirmaţia aceasta, ea e adevărată. Viziunea revoluţionară n-a pus oare Rusia în fruntea popoarelor, pentru *jneaianismul* ei? (Mesianismul este de altfel o/ pasiune pentru

protoistorie înțeleasă *a rebours*; tot un fenomen originar). Și astăzi, nu e mai prezentă Norvegia în cultura europeană, prin protoistoria ei (care ține de altfel până în Evul Mediu), decât Olanda, care a avut un Ev Mediu fertil și o Renaștere magnifică? Nu sunt Siria și Caucazul zone mult mai apreciate în cultura contemporană, pentru preistoria și protoistoria lor, de-cit Dalmația cu un atât de înfloritor Ev Mediu și o atât de originală Renaștere?

Dacă astfel stau lucrurile, se poate vorbi despre „șansa" României de a-și valorifica spiritual și cultural trecutul. N'i „istoria" României va interesa Europa. De altfel istoria proprâu-zisă interesează din ce în ce mai puțin pe creatorii de cultură – ea începând a deveni hrana favorită a maselor (Vă amintiți că literatura „transformistă" a înflorit în epoca de

— Scrie Cioran în contrareplică: „Doamne! ce vom fi făcut o mie de ani?" (*lucr. cât.*, p. 39).

187

decădere a teoriilor evoluționiste, când biologii încercau ipoteze noi?) România are însă o protoistorie și o preistorie re-r-marcabile Aici, pe pământul nostru, a crescut un „fenomen originar". Aici s-au manifestat simboluri, s-au transmis tradiții. Lucrările acestea, de un mediocru interes acum treizeci-patruzeci de ani, au ajuns astăzi de mare preț. Originea unui simbol prețuiește cât descoperirea unei dinastii de faraoni. Precizarea leagănului unui popor interesează mai mult ca descifrarea unui manuscris medieval. Nu mai e o „glorie" atât de mare – a fi creator de istorie Este mult mai prețioasă apartenența la o „rasă" originară Este și nu este interesant să ai o literatură mare, o artă modernă valoroasă, o filosofie personală. Dar toate acestea sunt întrecute de participarea la o mare „tradiție" spirituală care-și are rădăcinile în protoistorie și pe care istoria n-a făcut decât s-o adultereze.

Acesta fiind fenomenul spiritual care se precizează în Europa – trebuie să mărturisim că el se potrivește de minune condiției României. Ne-ar fi foarte greu să fructificăm experiența noastră cosmică și istorică pe liniile secolului XIX. Eram de la început întrecuți de alte neamuri, prin lipsa noastră de Ev Mediu și Renaștere.

Astăzi, însă, împrejurările sunt schimbate. Și dacă noi vom ști să profităm de egalitatea ce ni se oferă – chiar dacă a-est moment spiritual nu durează decât o generație, două – „prezența" noastră în

cultura europeană va fi dobândită. Să nu uităm că ţările scandinave au intrat în cultura europeană la sfârşitul veacului trecut – când individualismul şi drama protestantă domina Franţa – şi *au rămas* şi după ce s-a consumat momentul spiritual care le-a provocat intrarea.

Descoperirea simbolului, după atâtea secole de opacitate, nu poate însă fructifica spiritualitatea europeană numai câteva generaţii.

Pentru a „profita" de acest moment spiritual european, ar fi totuşi nevoie de câteva reforme, despre care nu ne facem nicio iluzie că vor fi prea curând realizate. Bunăoară, interesul nostru îngrijorător pentru „istorie" trebuie corectat cu promovarea urgentă a studiilor de antropogeografie, preistorie, protoistorie şi folklor. Cercetările balcanologice trebuie duse

— Discuţia.cu Otto Walter pe tema simbolului mitic, despre care amintim în studiul introductiv, a avut loc după 1950 Eliade avansase aceeaşi idee cu aproximativ două decenii înainte

188

până la limita lor extremă: preistoria peninsulei \ Toate acestea, fireşte, înţelese într-un spirit cu totul altul decât cel care conduce eforturile cercetătorilor noştri de astăzi. Trebuie să *ghicim* mai mult orientarea spirituală a Europei viitoare, ca să lucrăm din vreme şi să ajungem la rezultate precise de care cercetătorii străini vor ţine seama. Altminteri, repetăm drama ştiinţei româneşti; facem filologie romanică după ce s-a *început* în alte ţări; facem folklor după ce l-au *descoperit* alţii – facem întotdeauna după alte neamuri.

De data aceasta, momentul spiritual european aşezându-ne pe primul plan – şi având „fenomenul originar" la noi acasă – am putea să ne depăşim porecla…

[după voi. Fragmentanum, Editura.

„Vremea", 1939, p. 34-ÎOJ.

Superstiţii

Uneori etimologiile pot salva un cuvânt restaurându-i sensul iniţial, nobil. *Superstiţie* derivă, desigur, de la *superstat* (superstitionem, superstare); „ceea ce stă deasupra", ceea ce *rămâne* în curgerea nesfârşită a vremii. Folkloriştii italieni pot vorbi şi de *sopravivenze*, referindu-se la acele obiceiuri sau idei populare care i-au dat, cândva, naştere. Sensul „superstiţiei" este totuşi mai bogat şi mai „nobil" de-it al acestui cuvânt italienesc, *sopravivenze*. Nu e vorba despre o formă care supravieţuieşte pur şi simplu – ci de o idee sau de

un ritual care „rămâne deasupra” istoriei. Nu supravieţuieşte o generaţie sau două, sau câteva sute de ani – ci *stă deasupra timpului*; ca o normă etern valabilă, ca un Principiu» ca un Simbol.

Fireşte, nu toate „superstiţiile” au acest caracter supratemporal. Nu în orice idee sau ritual care a „rămas” – se răsfrânge intuiţia primordială a normelor, a principiilor fundamentale, metafizice (lumină şi întuneric, moarte şi înviere, centrul, polul etc). Multe „superstiţii” au o origine „istorică”.

— Citim în *Schimbarea la iată a României* Este greu de conceput şi greu de înţeles, cum au existat unu ideologi care au găsit o originalitate valabilă aşa-zisului orient al nostru Aioartenenta noastră exterioară şi geografică la lumea sud-est europeană a fost unul dentre cele mai mari blesteme” (*lucr. cât.*, p. 106)

189

locală, umană; şi ele folosesc, în acest caz, ştiinţelor profane (sociologia, istoria, folklorul) Iar nu simbolicii şi metafizicii. Acest fel de superstiţii poate fi corect numit *sopravivenze*; ele sunt documente referitoare la viaţa unui grup uman sau la istoria unei anumite regiuni. Deşi în chiar această viaţă locală intervin de cele mai multe ori scheme teoretice cu mult mai vechi şi de un alt „nivel*. Bunăoară, legendele create în jurul lui Alexandru cel M tre’ au asimilat elemente din miturile zeilor şi eroilor. Cavalerul Gozón de Dieudonne, care a ucis „balaurul 1 din Rhodos, a fost „eroizat” după toate regulile mitului – şi un anumit fapt istoric, local, s-a transformat în conştiinţa populară într-o nouă versiune a străvechiului mit: Eroul şi Balaurul.

Ţinând seama de toate aceste „legi ale fantasticului” & e poate ajunge, după credinţa noastră, la izolarea acelor „superstiţii” caT-e nu au nimic „istoric” în ele, ci sunt într-adevăr „rămase deasupra 1, din timpuri imemorabile. (într-o carte de apropiată apariţie, *La Mandragore Essai sur les origines des légendes*, am încercat să demonstrăm şi să ilustrăm validitatea acestei metode). Ochiul sceptic al profanului nu va mai avea dreptul să respingă în bloc imensul *Corpus* al „superstiţiilor”. Aici sunt păstrate intuiţii şi simboluri care preced chiar „istoriae şi a căror coerenţă ne îndreptăţeşte să vorbim de o „logică a simbolului”, după ce alţii au vorbit de metafizica lui.

f după voi. Fragmentanum, Editura „Vremea”, 1939, p. 89 – 90].

Somn

Heraclit spune despre aezi, sicofanţi şi mistagogi„Se comportă în

starea lor de veghe ca oamenii adormiţi, care privesc fiecare către lumea lor personală, în timp ce oamenii treji au o singură lume, care le e comună”.

Dacă acest citat i-ar fi căzut sub ochi pe când scria frumosul său *Mathesis*, Constantin Noica l-ar fi comentat şi l-ar fi folosit, fără îndoială, pentru ilustrarea tezei sale. Constantin Noaca încearcă în *Mathesis* apărarea culturii de *tip geometric* împotriva culturilor de *tip istoric*. Sau, cum ar spune Heraclit, a culturii oamenilor treji, „care au o singură lume care le e

190

comună” – împotriva culturilor ani de variate şi de impenetrabile ale „oamenilor care dorm”.

Cultura oamenilor treji, care participă la o acecv. realitate, una şi universală. oameni extraverţi, care privesc *în ojară*, întâlnesc aceleaşi lucruri, aceeaşi lamina, aceeaşi lege. Şi alături de această cultură unica şi universală, de tip geometr e – pluralitatea culturilor istorice, creaţia oamenilor introvertiţi, care privesc *înăuntrul* lor („fiecare spre lumea lor personală”, spune Heraclit); organisme izolate, impenetrabile, dominate de puternica lor viaţă organică (a lor şi numai a lor „autentică”); simţind şi judecând realitatea prin criterii onirice.

Într-adevăr, „somnul” este caracteristica oricărei culturi istorice. „Somnul” este simbolul izolării, al coincidenţei cu marile procese organice. Atunci se ia contact cu izvoireie vieţii, atunci se „creează” formele istorice (prefacere organică, doppire, fermentare).

„Somnul” nu înseamnă, în acest caz, inconştienţă – ci reculegere, adunare, introversiune, întoarcere la viaţa organică. Şi nu e deloc o simplă întâmplare faptul că Lucian Blaga, teoreticianul filosofiei stilului românesc, omul care a sens cel mai mult şi cel mai bine la noi despre polivalenţa culturilor istorice – acelaşi Lucian Blaga a numit volumul său fundamental de versuri, *Lauda Somnului* în poezia şi drama lui Blaga, somnul joacă un rol decisiv; „somnul” este întoarcerea la unitatea organică primordială, la starea paradiziacă a creaţiei fără conştiinţă. Somnul este aproape o stare pre-natală, embrionară, în care viaţa nu era despărţită de conştiinţă, în care nu exista libertate, păcat, dramă

„Pasărea fără somn” (*Avram Iancu*}, „marea pasăre bolnavă” (*La cumpăna apelor*) – este simbolul ieşirii din unitatea embrionară, pierderea conştiinţei paradiziace, ruperea conţinutului organic,

„Pasărea fără semn ” îşi azvârle privirile *în afară*; ea scrutează spaţiul; ea prevede marile întâmplări istorice. De aceea poetul o implică în naşterea mitului revoluţionar al lui Avram Iancu.

Aceeaşi concepţie a somnului – e°. O stare creatoare şi extatică – se întâlneşte şi în alte culturi de tip istoric. Bunăoară la taoiştii chinezi, care considerau somnul, hibernarea şi extazul ca experienţe originare, cu „circuit închis”, în care „viaţa” nu se risipeşte, nu se destramă, nu se proiectează în afară. De altfel, „somnul” este ridiculizai numai în Europa; numai anumite popoare occidentale îl socotesc ca un simbol al

lenei, al prostiei şi sterilităţii spirituale în alte culturi, somnul este un simbol al perfectei reculegeri, al autonomiei, al creaţiei.

Ironia heraclitiană împotriva „somnului” se regăseşte, dacă trebuie să dăm crezare unui Luigi Valii (*Îl lingagio segreto di Dante*, p. 172) şi la secta „I Fedeli d'Amore”. În limbajul secret *a dormi* înseamnă a fi în eroare, a fi. departe de adevăr, adică a aparţine Bisericii romano-catolice. *Vita nuova* ar însemni tocmai ieşirea din somn (şi din „moarte”) prin virtutea dragostei. De la Dante încoace, simbologia „somnului” ca o privaţiune, ca o eroare – a dominat întreaga cultură occidentală.

Concepţia originală – şi cu corespondenţe atât de ciudatei în culturile orientale – pe care a poetizat-o Lucian Blaga în *Laudă Somnului*, este cu atât mai preţioasă pentru noi. Ea se! opune net occidentului – „oamenilor treji cu o singură lume, care le e comună 1.

[după voi. Fragmentarium, Editura „Vremea”, 1939, p. 101 – 103].

O anumită iscapacitate

Suprema verificare pentru oameni – deci şi pentru naţiuni – este capacitatea de contemplare în suferinţă. În privinţa aceasta, asiaticii – în special indienii şi chinezii – ne sunt incontestabil superiori. Oamenii aceştia acordă o atare importanţă contemplaţiei, încât nici cea mai cumplită mizerie fizică sau morală nu-i striveşte, nu-i întoarce în animalitate. Incapabili într-adevăr de contemplaţie în suferinţă sunt ruşii, cel puţin ruşii din literatură. Personajele ruseşti se refugiază întotdeauna – când sunt ameninţate de mizeria fizică şi morală – în beţie, în umilinţă, în bestialitate. „Răul” este pentru ei o forţă atât de mare încât, atunci când nu i se închină, nu cutează nici măcar să-l privească în faţă. Mizeria, de orice ordin, suprimă la ruşi orice

posibilitate de contemplaţie. Se refugiază atunci în bestialitate, în inconştienţă sau în erezie; în niciun caz nu pot rezista suferinţe –, nu o pot depăşi prin contemplaţie.

Există în folklorul şi în obiceiurile româneşti rurale o sumă de amănunte care ne îndrituiesc să credem că noi suntem, sau am fost, unul din puţinele neamuri europene care

192

am experimentat contemplaţia în suferinţă. Nu este vorba numai de o rezistenţă pasiva în faţa suferinţei; de o acceptare a durerii şi a calamităţilor. Se pot remarca şi atitudini cu adevărat contemplative; adică o perfectă linişte interioară, semn al depăşirii criteriilor individuale. Aşa e, bunăoară, moartea ciobanului din *Miorița*; care nu numai că nu încearcă să scape de moarte, să evite suferinţa, dar e cu desăvârşire „împăcat", senin.

Nimic nu dovedeşte mai precis lipsa de stil şi de substanţă a mahalagiului român (adică a imensei majorităţi a românilor de la oraşe) decât spaima lui de suferinţă, incapacitatea lui de contemplaţie în durere. Mahalagiul (burghezul, intelectualul etc.) îşi îneacă durerea în vin; după o dragoste nefericită, se îmbată şi se duce la dame. Nu ucide, ca tovarăşii săi ruşi. Dar face un fel de filosofie reconfortantă, în care zeflemeaua balcanică se amestecă cu scepticismul vulgar occidental. „Las că trece i „Toate (femeile) sunt la fel!

După cum, în faţa morţii, după ce marca mirare a trecut şi ritualurile sunt pe sfârşite – mahalagiul caută o formulă prin care să rezolve şi durerea şi neînţelegerea lui şi care să evite, totuşi, contemplaţia… „Aşa e viaţa, *ca* oul!" exclamă el, începând să se resemneze, alungind şi durerea, şi ignoranţa, şi spaima.

Dacă s-ar bănui măcar ce profunde, ce „contemplative" sunt tainele acestea – a morţii, a dragostei – în comunităţile rurale româneşti…

Dincolo de etimologii

Uneori, într-o simplă expresie verbală descoperi un întreg „sistem" de gândire, pe care nu-l mai întâlneşti nicăieri în actuala etapă mentală a Europei. Se spune, bunăoară, despre o idee sau un lucru care nu e desăvârşit – că „nu e destul de rotunjit". Când o afirmaţie se precizează, se spune că „se rotunjeşte*. Un gânditor care îşi adânceşte şi îşi desăvârşeşte teoriile – îşi „rotunjeşte" sistemul.

Supravieţuieşte în această expresie populară străvechea

concepţie cosmologică: *sfera este formula perfecţiunii*. Un lucru este cu atât mai perfect cu cât se apropie de sferă, cu cât forma sau mişcarea sa coincide cu sfera sau cu mişcarea sferică. A tinde spre desăvârşire = a tinde către sferă.

193

17

Meşterul Manole

Un sistem de afirmaţii începe, deci, să te convingă, să ţi se impună ca necesitate – când se „rotunjeşte"; adică în momentul când a depăşit forma larvară sau fragmentară, şi se organizează, „se ţine". De remarcat, şi de data aceasta, plasticitatea limbii româneşti. Ideea de perfecţiune prin totalitate este exprimată în limba românească printr-o imagine plastică ale cărei valenţe simbolice au rămas tot mai intacte.

Sfera ac-eas-ta pe care o ghicim la obârşia expresiei „a rotunji" era nu nunvă formula perfecţiunii şi ei formula geome-trică-simbolică a *realităţii absolute*, a realităţii aşa cum era înainte de a fi despicată în două (micro şi maerocosmos, obiect-subiect etc.) prin Creaţie.

„Rotunjesc un lucru" înseamnă nu numai a-i da *formei*, ci a-i da *realitate*, a-l face, să existe singur, prin sine. Un Jucrj bine „rotunjit" este un lucru de a cărui realitate nu se mai îndoieşte nimeni.

[după voi. Fragmentarium, Editura „Vremea", 1339, p. 152 – 1531.

Notă despre patriotism

Cred că foarte puţini dintre cei care se ocupă cu istoria naţionalităţilor europene şi de originea „conştiinţei naţionale" pe continent ştiu că abatele Gioacchino da Fiore (sfârşitul sec. XII, începutul sec. XIII) a fost primul pa*triot italian.* El, cel dintâi, îşi mărturiseşte nădejdea în unitatea Italiei. Pentru el, duşmanii naţiunii italiene, ai lui po*pulus latinus,* sunt da1 manii „poporului ales". Toţi năvălitorii barbari de la nord – lombarzii, francii, normanzii, germanii – joacă acelaşi rol pe care l-au avut asirienii în istoria celuilalt „popor ales14, evreii.

Ei vin să „pedepsească", să împlinească porunca Domnului; italienii suferă de pe urma năvălirilor barbare întocmai aşa cum au suferit şi evreii, de la babilonieni la asirieni: jprritm că n-au fost vrednici să păstreze curată Legea Nouă \: *e* care Dumnezeu le-o dăduse prin Iisus Christos. Italienii câr. cel din urmă „popor ales" –

după evrei şi după preci – şi sunt cu atât mai venerabili: căci nu s-a spus: „Cei de pe urmă vor fi cei dintâi1?...

194

Iar aceste „idei” îşi

Cititorul poate găsi referinţele „patriotice” din scrierile lui „Gâoacchino du Fiore în cartea lui E. Anitchkov, *Joaclinn da Fiore* et les *miheux controls* (Roma, 1931, p. 200 şi urm.).

Nu e locul aici să arătăm influenţa abatelui calabrez asupra franciseanismului şi Prerenaşterii. E destul să amintim, /că o dată, că Gioacchino da Fiore a crescut într-un mediu plin de elemente etnice greceşti şi că în Calabria se dezvoltase un puternic curent mistico-ascetic ortodox, mai ales sub înrâurirea Sfântului Nil.

De toate aceste lucruri se va ţine într-o zi seama, când se va scrie istoria Prerenaşteiii, Căci ideile stareţului calabrez au influenţat întreaga „Prerenaştere;» j-i izvorul în Răsăritul ortodox.

În notele de faţă ne interesează însă un alt aspect al problemei. Şi anume, mi se pare foarte semnificativ că ceea ce-am putea numi conştiinţa naţională” apare odată cu o bogată mişcare profetică, străbătută de viziuni apocaliptice şi de nădejdi exhatologice

Este drept că la originea oricărei „conştiinţe naţionale” ră un anumit profetism. Să ne amintim cum ani dobândit noi, r oiânii, conştiinţa naţională – şi vom înţelege cât de organic e-te legat „profetismul”. Sfârşitul secolului XVIII şi începutul secolului XIX au cunoscut însă o „conştiinţă naţională” luminată şi fructificată mai ales de profetisme t-ociale, cu structură. Jică, iluministă. În Apus, şi mai cu seamă în Franţa şi Italia – acest „profeusm”, social şi patriotic în acelaşi timp, ataca vehement Biserica romano-calolică. Pe de o parte, pentru ro-l. său secular – pe de altă parte pentru universalismul” său, pentru eeumenicitatea sa

Revoluţia franceză – izvorul tuturor „patriotismelor” – a fost cea dintâi mişcare care a pus în circulaţie; de ea de „ras r (nobilii erau urâţi pentru că erau „germani”, năvălitori, „străini—) şi ideea de „valori naţionale1, de „creaţii etnice” <Zeiţa este zeiţă franceză etc).

Am amintit aceste lucruri bine ştiute ca să iasă şi mai cine şi mai puternic în lumină semnificaţia patriotismului lui Gioacchino da Fiore. De la început trebuie să precizăm, că, deşi stareţul calabrez s-a mărturisit toată viaţa un supus ascultător al Sfântului Scaun – profeţia lui n-a prea convenit autorităţilor papale. Se ştie că ordinul

dominicanilor (şi ceea ce e mai *urav*, chiar Sf. Bonaventura, şef a >îndirii francisco ne) a criticat cu asprime „profeţiile" stareţului calabrez, iar Conciliul de la Anagoni a şi osândat o bună parte din ele.

195

Gioacchino da Fiore a întâmpinat *rezistenţă* în Biserica roma-no-catolică. Evident, nu pentru ideile sale „patriotice". Ci pentru antropologia sa şi concepţia sa asupra istoriei universale, pe care o împărţea în trei etape, profetizând apropierea etapei ultime, a libertăţii spiritului şi a desăvârşirii omului *fără ritualele* catolice.

Dar nouă ni se pare interesant de observat că tocmai un „profet" calabrez, adăpat de *la izvoarele* creştinătăţii răsăritene – a vorbit cel danţai despre patriotism. Ni se pare de observat, de asemenea, că profeţiile lui Gioacchino da Fiore au fost criticate de autorităţile şi teologii Bisericii romano-catolice, ecumenică şi universală. Este în firea lucrurilor să fie astfel: căci aşa cum a *arătat* profesorul Nae Ionescu în două articole din revista de critică teologică *Predcinia*, ortodoxiile pol şi raţionale – dar catolicismul nu poate fi decât supranaţional. Şi este firesc ca cei mai original mistic şi profet al catolicismului, Gioacchino, pe care Roma nu i-a putut sanctifica – este firesc ca stareţul alimentat de idei şi viziuni răsăritene, să aibă, cel dintâi, intuiţia patriotismului.

Dar observaţi bine că nu asemenea „patriotism", crescut din conştiinţa apartenenţei la un „popor ales", străbătut de idei mesianice şi fructificat de cea mai ferventă mistică – nu se mai întâlneşte în istoria modernă decât la ruşi, popor prin excelenţă „ortodox". Celelalte patriotisme s-au născut în *afara c*reştinismului. Patriotismul tip – cel francez – este laic ţi anti-clerical prin excelenţă.

La noi, paşoptiştii au introdus un patriotism profetic şi social – dar (chiar atunci când era „biblic", ca la Heliade Rădulescu) fără niciun contract viu cu biserica. Paşoptiştii români imitau anti-clericalismul francez. Şi pe jumătate aveau dreptate; căci deşi ortodoxia nu se amestecase în politică şi economie, cum se amesteca de la începutul ei Biserica romano-catolică – totuşi, odată cu fanariotismul, ortodoxia se *înstrăinase* (grecii) şi. Se amesteca prea mult în treburile lumeşti (Deşi acest amestec era oarecum pasiv; preoţii şi călugării greci se îmbogăţeau şi asupreau – nu aveau destulă vitalitate ca să domine politic o ţară). Atitudinea anti-clericală a paşoptiştilor români corespunde întru totul atitudinii anti-catolice a francezilor. Căci biserica ortodoxă era atunci *străină* şi averile ei plecau *dincolo* de

graniţele ţării, de unde îi venea şi *puterea seculară* (compară cu Roma).

Când ortodoxia românească a devenit din nou naţională, ea nu mai putea fi în conflict cu „patriotismul”.

196

Astăzi, toate semnele ne vestesc o nouă intervenţie a creştinismului răsăritean, ortodox, în istoria românească.

O asemenea apropiere a *ortodoxiei* de istorie nu poate fructifica, însă, decât angrenată într-o filosofie creştină a istoriei (ca a lui Gioaeehino da Fiore, de pildă) care să ţină seamă de „popoare alese”.

Justificarea interesului ortodoxiei pentru istorie nu poate îi validată decât la nivelul concepţiei despre „poporul ales>4. Acum e timpul „profeţilor” şi al „filosofilor istoriei” care să continue pe Gioaeehino da Fiore. Mai exact, să fructifice învăţătura lui, care a ratat în Apus – deşi pornea de prin părţile noastre, ale Răsăritului.

[după voi. Fragmentarium, ed. „*Vremea*”, 1939, p. 23 – 27]

Cultură

Ceea ce este mai interesant în criticile care se aduc astăzi, din toate părţile, culturii – este faptul că aceste critici au mai mult succes printre tineri. Dacă dintr-un punct de vedere antropologic, cultura poate fi sau nu im instrument al morţii, o detaşare decisivă de viaţă – asta e o problemă la care nu pot răspunde, concret, decât oamenii *fixaţi*, bătrânii; aceştia au făcut cultură (mai mult sau mai poţin autentică) şi-i pot judeca, dinlăuntru, consecinţele.

Problema antropologică a culturii este, dec; pentru omul tânăr, un nonsens sau o simplă problemă exterioară. Pentru ei altele sunt obiecţiile care pot fi aduse culturii: detaşarea ei de acţiune (nu de viaţă), incapacitatea ei etnică etc. Dar toate acestea nu sunt obiecţii filosof ăce, ci pur şi simplu obiecţii de incompatibilitate. Într-adevăr, tineretul este astăzi, pretutindeni, angajat sub semnul politic şi cultura se dovedeşte un obstacol pentru oamenii de acţiune. De aici pamfletele pe care atât stânga cât şi dreapta le îndreaptă, de vreo câţiva ani încoace, împotriva culturii, a tehnicii intelectuale, a lucrului spiritual. Se vorbeşte de „turnul de fildeş”, de „acţiune”, de „trădare” şi aşa mai departe.

Că o cultură detaşează pe om de viaţă, am văzut, este ceva fără sens pentru tineri. Nu trebuie să uităm (şi dacă o uităm.

197

aceasta se datorează, în primul rând, absenţei *umanismului* din

cultura sec. al XX-lea), nu trebuie să uităm, că elementul esenţial al unei culturi este ceea ce am putea numi *natura sa cen-taurică*. Se pot spune destule gugumanii şi destule inadvertenţe despre cultură, dar nu se poate trece uşor cu vederea asupra acestei naturi centaurice, asupra acestei izbucniri organice de viaţă tumultuoasă, de experienţă cosmică; ori tocmai aceste rădăcini în viaţă şi în pământ creează o cultură.

Dacă actualele forme de cultură europeană a o oprit viaţa pe loc, au viciat-o, au sufocat-o – cultura, stilul centaurâc, nu poate fi osândită. Sunt forme care s-au uscat şi care trebuie să moară, curând. Dar de la constatarea caducităţii, lipsei de viaţă şi de eficacitate a *unor forme* de cultură – până la osân-dârea în bloc a culturii europene (teza politică) sau la osândirea oricărei culturi (teza antropologică), este un pas prea mare, pe care nici logica, nici filosofia istoriei nu ne îndrituiesc să-l facem. Să ne gândim puţin. Toate păcatele „intelectualului-modern au fost puse (de către pamfletarii tezei politice) pe seama culturii; adică a fost făcută responsabilă cultura de o anumită formă moartă a ei. Intelectualul a reprezentat de cele mai multe ori burghezia şi i-a însuşit păcatele şi criteriile. Acum, când burghezia este pretutindeni în discuţie, toţi se îndreaptă contra „intelectualului”; şi de aici până la atacurile politice contra culturii pasul nu e greu de făcut. Orice proletariat doseşte o doză enormă de ură şi dispreţ contra „culturii”, pe care el o socoteşte una cu burghezia şi cu „intelectualii]” (nu cu „înţeleghentsia”, căci aceasta a fost totdeauna de partea proletariatului). Dimpotrivă, ţărănimea are un respect sincer şi nezdruncinat în orice fel de cultură şi lucrul acesta nu e greu de explicat.

Această gravă eroare de a dispreţui pe intelectuali pentru că într-o anumită conjunctură istorică ei au fost burghezi şi apărători ai burgheziei – nici nu mai merită să fie adâncită. Este evident că un intelectual nu este incompatibil cu idealurile nici unei clase sociale.

Dar mai e ceva: confuzia pe care o fac toţi între cultură în genere şi cultura europeană modernă. Crizele prin care trece aceasta din urmă privesc istoria şi privesc Europa. Nu are pimie de-a face cu virtutea centaurică a culturii în genere. Culturi au existat şi există pretutindeni. *Stiluri* s-au creat oriunde omul a trecut experienţa centaurică; unde a izbutit să adauge ceva la viaţă şi la creaţie. O cultură asiatică sau una africană este, *calitativ*, tot atât de preţioasă ca o cultură euro

peana. Hegemonia nu aparţine elementului centauric al unei culturi, ci conjuncturilor istorice, stratificărilor politice. Foarte anevoie se pot stabili ierarhii între feluritele culturi. O ierarhie precisă se poate obţine numai înăuntrul unei singure arii de cultul a (mediteraneeană, africană, austro-asiatică, indo-af-gană etc).

De aceea e ineficace să compari cultura europeană modernă cu alte culturi contemporane, aşa-zise „inferioare". După cum e ineficace să deplângi moartea culturii pentru că anumite forme ale culturii europene se apropie de sfârşit. Natura centaurică a oricărei culturi, acest aport al fantasticului experimentat omeneşte (căci ce este oare altceva cultura, orice cutură, decât o transfigurare a naturii prin om? o adăugire, un mii care organizează experienţa într-o tectonică asemănătoare tectonicii în care se organizează celulele într-o viaţă biologică), natura centaurică nu are nimic de a face cu istoria, cu uzarea formelor create. Românii rurali, de pildă, au cunoscut o cultură de o organicitate până acum neatinsă de către nicio „cultură" oficială, occidentalizantă, introdusă prin paşoptism.

Această eternă sursă de viaţă, acest tumultuos element centauric este întotdeauna uitat de către adversarii politici sau ideologici ai culturii. Ei văd orice în cultură fără să vadă, însă, şi formidabila viaţă care gâlgâie dedesubt. Pentru că au cunoscut numai forme de cultură în descompunere, confundă cultura cu erudiţia, cu istoria, cu cerebralismul, cu idealismul, cu degenerescenta fizică. Uită eternul mit centauric, prezenţa aceea fantastică şi creatoare care alimentează nevăzut orice organism cultural. Uită umanismul, cea mai pură manifestare centaurică în cultura europeană (nu mediteraneană).

În ceea ce priveşte teza politică, lucrurile sunt mult mai complicate. Unii recunosc că o cultură nu implică depărtarea de *viaţă*, dar implică depărtarea de *acţirine*. Şi din acest punct Qe wc; ere se poate vorbi de o criză a cui turn; un punct Ce vedere politic, nu antropologic. (Căci antropologia trebuie să recunoască valoarea centauri că, cea mai uriaşă manifestare a vieţii). Acesta este şi punctul de vedere al tineretului. (De aceea găseam interesant ecoul pe care critica antropologică îl trezea în tineret; căci doar ei stau pe poziţii fundamentale deosebite).

Nu e uşor de rezolvat într-un sfârşit de articol obiecţia areasla, făcută din partea *acţiunii*. *În* foiletonul viitor vom reveni asupra

problemei. Dar, de pe acum putem vedea limitele discuţiei. Căci nu se poate nega virtutea de maximă selecţionare a culturii; nu se poate nega virilitatea şi personalitatea unei adevărate culturi, organice, geografice; Însăşi virilitatea naţiunii se încearcă prin cultură, nu prin politică. Valorile maxime ale unui popor nu se pot verifica decât în această lumină a puterii de creaţiune, a creşterii unei culturi.

România, dacă e să străbată în istorie, prin cultura ei, autentică, centaurică, va străbate – nu prin victoriile politice. Densitatea rasei prin entuziasmul centaurje se măsoară, prin elite, printr-un efort maxim concentrat către cât mai puţinj oameni. O creaţie culturală românească verifică însăşi virilitatea rasei noastre; putem noi sau nu putem străbate dincolo, sus, cât mai sus?

De aceea eu voi stărui să găsesc necesare ajutoarele statului pentru eventualele institute superioare – şi mai puţin necesare miliardele risipite anual penţiu combaterea analfabe-l smâilui şi creării semidocţilor. Un singur om de cultura este o verificarea. virilităţii neamului. Zece milioane de semidocţi încă nu este.

[„Cuvântul”, 18 dec. 1933, p, 1 – 2], *între* cultură şi alfabet

În fond, dacă judecăm drept, ce este *cultura*? Este ea atât de departe de natură pe *cât se* spune? Este ea atât de ucigătoare? (Ar trebui să fim foarte prudenţi când vorbim despre moarte; căci ea e mai direct implicată în viaţă şi în istorie decât în cultură). Mi se pare că o cultură este o reîntoarcere la natură, la unitatea organică de la început, unitate de la care s-a depărtat semidoctul sau simplul om peste care au trecut întâmplările, istoria. Fireşte, la cea dintâi ochire definiţia aceasta poate părea paradoxală. Să vedem.

Mă întreb ce altă posibilitate de *simpatie* (de ghicire, deci, a esenţelor; de trăire chiar) cu natura are omul în afară de crearea unei culturi? Simpatie vastă şi coherentă, care să cuprindă şi să armonizeze *toate* formele naturii (analogia, această dragoste cunoscută numai de omul aparţinând unei culturi). A găsi şi a crea (spiritual, sintetic) raporturi dintre *toate formele* naturii, a putea recrea natura oglindită în structura unei singure experienţe – oare nu sunt acestea *apropieri* de natură?

200

Nu zb integrează omul în natură creând culturile? Căci viats, lui imediată, catastrofală, istorică, viaţa sfărâmată de întâmplări îi alterează coherenţa de la început, *stilul* în care se naşte. Vedeţi că

vorbesc despre „întâmplări” şi despre viaţă, aşa cum o poate cun oaste un rural modern din România. Am accentuat înadins asupra acestui lucru. Pentru că, pentru noi, românii, nici nu mai poate fi vorba de a renunţa sau nu *Iz* fuitu.ru. Noi trăim, istoriceşte, o conjunctură foarte gravă: *alfahetismul*. Ceasul, deci, când ultimele rezistenţe ale stilului de cultură rurală (autentic românească) încep să cadă – pentru a 3 ăsa libertate semidoctismului. Noi nu ne mai putem întoarce înapoi. Suntem deja angajaţi în această colosaM prefaceie socială, din rurali în semidocţi, din cultură în intelectualitate titrată. Oricât am regreta, nu ne mai putem întoarce la organică cultură rurală; şi nu mai putem pentru că între ea şi noi a intervenit alfabetul, acest Breviar al Revoluţiei Francc-ze, care păstrează în gestul său toată trecerea de la interiorizare (Bizanţul rural) la exteriorizare (Occidentul burghez).

Şi dacă înapoi nu mai putem merge, ci trebuie să mergem înainte, să punem capăt suspendării acesteia groteşti şi penibile (semidoctismiil) – atunci *cultura*, adevărată, nouă, cultura pe care tinerii *sunt* chemaţi s-o creeze, cu mijloacele lor, nu cu modele streine, cultura este singurul mijloc de reîntoarcere la natură; căci trebuie să fim cu multă luare aminte, *reîntoarcerea la natură* nu înseamnă contopire, pierderea în natură, ci imitarea gestului naturii, asimilarea şi realizarea invitaţiei pe care ne-o face în fiecare clipă natura. Iar gestul esenţial naturii este tocmai acesta: creaţia continuă, creşterea, organismul (nu organizaţia).

Spun: cultura este o reîntoarcere la natură – în sensul că prin cultură natura îşi capătă iarăşi organicitatea şi unitatea, în sufletul omului. O cultură creează analogiile care descoperă aceeaşi viaţă, aceeaşi unitate, sub milioanele de forme care ne înconjoară. O cultură nu rupe pe om de natură; dimpotrivă, ea îl integrează în natură, căci prin analogii, prin simpatie, prin iubire omul descoperă unitatea, experimentează comuniunea cu totul. Semidoctismul smulge pe om din natură. Semidoctismul care înseamnă suspendarea între două *stiluri*, oricare ar fi ele; şi există semidocţi în orice civilizaţie, chiar în cele „primitive” (citiţi monografiile antropologice, să vedeţi „primitivii” care trăiesc alfabetisrau] şi protestantismul. Veţi găsi acolo şi urmările marelui

201

flagel modern, de esenţă europeană, *convertirea laică*; abuzul care se face de o experienţă sacră, cu interese sociale, politice, într-un

cuvânt, laice). Pentru aceşti semidocţi, din orice civilizaţie în disoluţie, cultura ar fi o chemare la ordine, la unitate, ia natură Semidoctul se depărtează de natură prin însăşi structura lui *anorganică*, prin îipsa lui de stil

Pentru noi, românii, care ne aflăm în momentul istoric al semidoctismului, în aşa-numita „luptă contra analfabetismului" – crearea unei culturi este o problemă de viaţă imediată, urgentă. Tinerii care critică – pe poziţii antropologica sau politice – cultura nu-şi înţeleg prea bine misiunea lor istorică. Pentru că, din punct de vedere filosofic, critica adusă de ei culturii nu poate fi eficace (am văzut de ce în foiletonul precedent; pentru că problema morţii şi vieţii unei culturi nu se poate pune decât unei generaţii fixate, aşadar bătrânilor). Iar din punct de vedere politic, problema atacată de ei este prost atacată. O *politică a culturii* nu poate fi decât alfabetică şi nu poate crea un mare număr de „intelectuali". Dar nu, aceasta lipseşte ţării româneşti. Lipseşte *valoarea maximă* a etnicităţii noastre. Am deschis ochii, acum vreun sfert de secol şi am descoperit „specificul naţional". Dar acest specific naţional este el însuşi o formă fixată şi moartă, o formă a istoriei noastre. A imita şi promova specificul naţional înseamnă a face politică. Altceva trebuie făcut: să dăm de izvorul care a alimentat toate aceste forme ale istoriei, toate aceste momente „specific naţionale"; să luăm cunoştinţă de sâmburele viu, fantastic, centauric din care au izvorât şi Mioriţa, şi Eminescu, şi Pârvan.

Momentul istoric în care ne aflăm, semidoctismul, este momentul critic care poate ucide o rasă. Dacă nu izbutim să-l depăşim, trecând peste orice criterii politice ale culturii (lupta contra analfabetismului, şcolile secundare, intelectualii etc.) poporul nostru nu mai are, pentru multă vreme, nicio şansă să reintre în istorie. Este o problemă urgentă, de viaţă şi tinerii care atacă, pe poziţii politice, cultura – cerând primatul acţiunii, primatul străzii – îşi trădează misiunea lor istorică. Misiunea de a crea o cultură românească autentică, centaurică; de a selecţiona elitele; de a pregăti instaurarea valorilor maxime.

O cultură *românească* nu e mai puţin o *cultură*. Adică un primat necontenit al lucrului spiritual. Adică un îndârjit efort

pentru linişte, penţiu creştere, pentru creaţie. O încercare de a ajunge iar natura, de a deveni iar organisme vii, de aici, din mansardele

celui mai european oraş românesc, în ceasul cehii mai zbuciumat efort politic.

Noi nu mai avem timp bă ne îndoim.

[„Cuvântul”, 23 dec. 1933, p 1 – 2].

Lucian Blaga şi sensul culturii

Cu ultima sa carte – *Geneza metaforei şi sensul culturii* (Ed. Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II”, Bucureşti, 1937, 210 pagini, 60 lei) – Lucian Blaga îşi încheie *Trilogia culturii*. Ritmul, neobişnuit în producţia filosofică, în care s-au tipărit cele două trilogii (şase volume în şapte ani) adevereşte nu numai admirabila forţă de creaţie a gânditorului român, dar şi maturitatea gândirii sale. După atâţia ani de meditaţii şi pregătiri preliminarii, Lucian Blaga începe să-şi „vadă” sistemul de filosofic desfăşurându-se în toată uluitoarea & a vastitate. Deşi, după cum mărturiseşte autorul în prefaţa ultimei sale cărţi, nu e vorba de „sistemul unei singure idei”, ci, mai degrabă, de o concepţie sau o zidire, diversă ca materia], dar străbătută de câteva i „laitmotive”. Unele din aceste teit-motive – e o „Marele Anonim”…cenzura şi frânele transcendente1, „potenţarea tainei”, „abisalul” etc. – sunt cunoscute cititorului din lucrările anterioare ale lui Blaga. Altele, ca „existenţa întru mister şi relevare”, sunt cercetate în cartea de faţă. Dar”. sisternul” octe încă în desfăşurare. „Motive inedite se vor ivi, legându-se de cele vechi, care, la rândul lor, îşi vor afirma şi mai mult relieful şi dominaţia, cu cât construcţia, asemănătoare unei alcătuiri arhitectonice sau muzicale, va creşte, lămurindu-se în poarta negurilor”.

Construcţia aceasta simfonică se verifică şi în cuprinsul unui singur volum. Fiecare carte din trilogiile lui Blaga este alcătuită din câteva „leitmotive” Cititorul *Genezei Metaforei y* după ce sfâr-ecte capitolul prim, *Cultura minoră şi cultura majoră*, tre’ e oarecum nedumerit la capitolul următor, care nu este, aparent, în pici un fel legat de concluziile celui dintâi capitol. Numa’ 3 a o a doua lectură se „simfonizează”, pentru

cititor, rezultatele dobândite de-a lungul atâtor analize, controverse şi speculaţii.

Structura „simfonică” a *Genezei metaforei* ne îngăduie să stăruim, în aceste note fugare, asupra unui singur „motiv” – originea şi sensul culturii în concepţia lui Lucian-Biaga – fără ca prin aceasta să

pretindem a fi epuizat bogăţia şi varietatea cărţii gânditorului român.

Problema culturii interesează pe Lucian Blaga, încă ele la cele dintâi scrieri filosofice ale sale. Micul studiu scris în 1920, *Cultură şi cunoştinţă* (Cluj, 1942), dovedea o încercare curajoasă de a privi creaţi unii e cunoaşterii sub unghiul ele vedere al istoriei şi deci, sens restrâns, al culturii. În volumele de studii şi eseuri, care au urmat la intervale apropiate – *Filosofia stilului* (1924), *Fenomenul originar* (1925), *ieţele. unui veac* (1926), *Daimonion* (1929) – Lucian Blaga cercetează felurite categorii de creaţii, dovedind fertilitatea morfologiei şi a conceptului de „matcă stilistică". Totuşi, ce cale lungă bătută de la aceste volume la *Geneza metaforei şi sensul culturii*! gândi torul român încearcă în trilogia culturii, şi mai ales în cartea de faţă, să treacă dincolo de graniţele pe care şi le-au impus, din prudenţă sau din puţinătate metafizică, filosofii contemporani ai stilului. Depăşind de mult (de la *Orizont şi stil*) concepţia organicistă a culturii, Lucian Blaga îşi propune să izoleze şi să depărteze cât mai mult *cultura* de „biologie", apropiind-o de metafizică. Rezultatele pe care le-a dobândit gânditorul nositu în acest sector ni se par de o considerabilă importanţă. Şa ne oprim câteva clipe asupra lor.

Lucian Blaga se deosebeşte de ceilalţi doi mari filosofi contemporani ai culturii, Spengler şi Froberjius, prin ceea ce azi putea numi, cu o formulă prea sonoră, *voinţa metafizic\t*. Teama de metafizică se remarcă atât la Frobenius cât şi la Spengler. Cel danţai descoperă „matca stilistică" a unei culturi în *peisaj*, în ceea ce numeşte el *paideuma*, pe câtă vreme Blaga fixează rădăcinile creaţiei culturale într-un subconştient „cos-mizat", care are mai puţin valoarea psihologică pe care suntem noi obişnuiţi s-o acordăm acestui termen, cât valoarea metafi-*7 ic* a unui „logos larvar". Oswald Spengler omologheazǎ cultura cu fenomenele lumii organice, socotind-o *wn* organism autonom, care apare aproape parazitar în istorie, înzestrat cu un anumit destin biologic, având, deci, o anumită limită de vârstă. Lucian Blaga, dimpotrivă, leagă stilul culturilor de garnitura categoriilor inconştientului, scoţând astfel cultura din seria fenomenelor oreanice şi acordându-i o demnitate metafizică de

204

Iniâiul rang; astfel că, departe de a se naşte, a creşte şi a muri *cu necesitate*, ca oricare alt organism, cum subliniază Spengler, o cultură poate aspira la o viaţă nesfârşită, dacă este continuu alimentată de

mutaţiile şi încrucişările care au fost în cadru] matcei stilistice. Fireşte, pe câtă vreme la Spengler şi Frobenius stilul este monolitic, şi este aproape totdeauna explicit printr-o singură valenţă, Lucian Blaga, descoperind garnitura categoriilor abisale, acordă matcei stilistice o pluralitate de dominante, care pot apărea succesiv în cursul istoriei aceleiaşi culturi, şi se pot înlocui una prin alta, fără ca prin aceasta să adultereze stilul.

Curajul metafizic, care caracterizează întreaga producţie filosofică a lui Blaga, dar mai vârtos ultimele sale trilogii, îl deosebeşte net de iluştrii săi contemporani, creatori ai morfologiei culturii. În timp ce Spengler pleacă de la biologie, iar Frobenius de la etnografie – păstrând în construcţiile lor filosofice cultul documentului şi opacitatea faţă de problemele ultime ale metafizicii (ontologia, teleologia), caracteristice insului crescut de la şcoala ştiinţelor naturale şi a istoriei – Blaga a ajuns la problema stilului, plecând de la estetică şi, în general, de la filosofic. De aceea nivelul teoretic al gânditorului român este incontestabil superior iluştrilor tovarăşi de drum, Cum vom vedea îndată, Blaga nu şovăieşte să-şi pună probleme de metafizică (bunăoară, problema teleologică) în cercetarea unui fenomen care participă, în aparenţă, atât de total la istoria şi viaţa organică, aşa cum e cultura. Evident, ajungând la morfologie de la estetică şi metafizică, filosoful român este net inferior tovarăşilor săi de drum, în ceea ce priveşte informaţia şi experienţa de teren. Vastele cunoştinţe ale lui Spengler aproape că nu mai pot fi dobândite, laolaltă, de o singură minte omenească. Experienţa de teren a lui Frobenâus este, de asemenea, neegalată, chiar în lumea specialiştilor. Toate acestea sunt calităţi de care trebuie să ţinem setima, şi pe care gânditerul român – pornit pe drumul greu, dar magnific, al creaţiei unui vast sistem de filosofie – nu are nici timpul, nici interesul să le cucerească. Silit să zboare la înălţimi inaccesibile contemporanilor săi întru morfologie culturală. Lucia Blaga nu poate căpăta acea familiaritate cu documentele culturale de prima mină, familiaritate pe care nu o pot da decât îndelungi şi amănunţite cercetări. De aceea, nu ni se par totdeauna prea fericite ilustraţiile tezelor sale. Deşi teoria fundamentală a stilurilor culturale este magnifică, formulele rezumative ale feluritelor culturi pot fi uneori răsturnate. Există, bunăoară în

ceea ce priveşte cultura germanica şi indiană, nenumărate caracteristici, şi poate de o mai mare importanţă, care se cer explicate prin alte dominante decât cele formulate de Blaga. Dar aceasta, repetăm, nu dăunează intru nimic teoriei generale: singura care rămâne de pe urma unui filosof al culturii. Tezele lui Blaga vor da naştere, fără îndoială, ia monografii speciale, şi ele vor fi verificate în diverse sectoare ale culturii umane, chiar dacă formulele nvumative ale acestor stiluri vor fi altele.

Curajul metafizic de care \ orbeam şi care, după părerea noastră, caracterizează filosofia culturii a lui Lucian Blaga, se adevereşte de la cele dintâi rezultate dobândite de gânditorul român în cartea de faţă. Pentru Lucian Blaga, *cultura este modul specific de a exista al unui om în Univers*. Iar modul spei-cific de a exista al omului în Univers, cu o altă formulă, este *existenţa întru mister şi revelare* (p. 170). „Cultura e condiţionată de începerea în lume a unui nou *mod*, mai profund şi în aceeaşi măsură mai riscat, *de a exista*. Acest mod aduce cu sine fireşte o smulgere din imediat şi o transpunere permanentă în non-imediat, ca orizont veşnic prezent" (p. 173). Pe când civilizaţia răspunde existenţei omului întru autoconservare şi securitate – fiind, deci, o creaţie pe planul de luptă şi de apărare al *vieţii* – cultura este un rezultat al încercărilor omului de a-şi *revela misterele*; cu alte cuvinte, cultura derivă dintr-un „dezastru" metafizic, din neputinţa omului de a-şi revela sieşi misterele. Lucian Blaga consideră cultura ca o *cădere*, deşi catastrofa aceasta nu are niciun element pesimist în concepţia gânditorului nostru. Pentru că, este adevărat că omul nu-şi poate revela misterele – din cauza frânei transcendentale a Marelui Anonim, care se apără nstfel de încercarea omului de a i se substitui prin această revelare – dar nu este mai puţin adevărat că tocmai prin această încercare omul se apropie mai mult de transcendent, marcând astfel punctul maxim ol existenţei sale în Cosmos. Ceea ce constituie „căderea" omului, constituie. În acelaşi timp, măreţia lui. Pentru că, dac? omul ar renunţa la încercarea de a-şi revela misterele, dacă s-ar mulţumi să trăiască numai întru autoconservare şi securitate, ar renunţa, prin aceasta, *la firea lui de om*. Singularizarea omului în Univers se datorează tocmai acestei încercări permanente de a-şi revela misterele încercarea aceasta se deosebeşte *calitativ* de orice alt gest al omului. Şi nu este numai un *qest nou* în Un vers. ci un *gest unic*, care aduce după sine o *mutaţiune ontologică* «Aşa cum în natură

admitem mutaţiuni biologice de apariţie subită prin salturi a unor noi ppecii, tre'

206

buie să admitem în Cosmos şi mutatk ni ontologice de noi moduri de a exista ca atare" (p. 174). Cita vreme, însă, în Univers există milioane de mutaţii biologice, milioane de specii de organisme, există numai foarte puţine *moduri de a exista*, muiaţii ontologice (p. 175). Cultura este rezultatul unei asemenea mutaliuni ontologice.

Omul încearcă să-şi reveleze misterele: Marele Anonim zjdirniceşte această încercare, pentru a menţine echilibrul în L invers, pentru a nu lăsa pe om să i se substituie; dar efortul omului, deşi eşuează, îi deschide calea spre creaţia de cultură. Cultura este rezultatul mutaţiunii ontologice care are loc în om, prin încercarea sa de a-şi re/el a misterele. Ca atare, orice creaţie culturală este o garanţie de echilibru în Univers; căci, pe de o parte, ea apără pe Marele Anonim, iar pe de altă carte ea păstrează pe om în condiţia sa specifică de a exista Departe, deci, de a fi un parazit, sau o boală a vieţii, cultura este un triumf al vieţii şi un triumf al omului.

Marele Anonim se apără împotriva omului prin „matca stilistică"; sileşte, adică, pe orice om creator de cultură să creeze într-un anumit *stil*. Actele de creaţie ale culturii nu sunt decât întâmplător dirijate de categoriile conştientului. Ele îşi găsesc izvorul şi puterea plăsmuitoare în „matca stilistică", aşa cum o înţelege Blaga: ca o garnitură de categorii abisale, ale inconştientului. Orice ar face – pe plan spiritual – omul, nu poate fi *decât* prin aceste categorii abisale. Ori, aceste categorii sunt frânele transcendentale ale Marelui Anonim, cenzura prin care se apără el împotriva încercărilor omului de a i se substitui.

Cultura, aflându-se la intersecţia atâtor planuri de existenţă, este condiţia maximă pe care o poate dobândi omul în Univers. Lucian Blaga se deosebeşte, în această privinţă, de toţi înaintaşii şi contemporanii săi, care consideră cultura ca o i/oală, un organism, un blestem sau o abstracţiune care sterilizează viaţa şi închide calea mântuirii. Nu e locul aici să comentăm, aşa cum se cuvine, valoarea de maximă sinteză pe care o are teoria lui Blaga. Ea cuprinde atâtea planuri şi îndestulează atâtea întrebări, încât dacă n-ar fi elaborat decât această teorie, şi gloria filosofică a gânditorului român ar fi fost de-ajuns de temeinică. Blaga este singurul, între filosofii culturii, care

n-a şovăit să-şi pună problema ontologică, în legătură cu creaţia culturală şi stilul. Curajul acesta metafizic are considerabile rezultate. Să notăm pe cel dintâi: se scoate cultura

207

dia seria faptelor istorice şi i se acordă o validitate metafizica. Deşi creaţia de cultură reprezintă o *eşuare* a încercării omului de a-şi revela misterele, ea are, în sine, destule *semne ontologice*, care pot fi numai catalogate de istorie, dar nu pot fi înţelese decât de metafizică.

[... Reviifa Fundaţiilor Regate", an. V, nr. J. ian. IÂ38, p. ÎG2 – 1667.

Lucian Blaffa la fseademle

Evenimentele şi semnificaţiile revoluţionare, care domină. de câţiva ani, cultura românească, îşi capătă o nouă confirmare prin alegerea lui Lucian Bâaga la Academia Română. Nu e locul, fireşte, să vorbim despre întinsa şi surprinzătoarea operă a lui Lucian Blaga. De altfel, o serie de tineri gânditori, în fruntea cărora străluceşte Vasile Băncilă, şi-au luat sarcina să interpreteze şi să valorifice opera noului academician. JVE aminteam că, acum vreo doi ani, am prevăzut şi anunţat un „moment Biagav (într-adevăr, începând din 3 935 – 36, opera lui Blaga a devenit, aproape cu bruscheţe *actuală*. S-au scris studii întinse asupra filosofiei, dramei şi poeziei acestui ardelean care, debutând în primii ani ai Unirii, verifică cu o surprinzătoare sclipire şi abundenţă izvoarele creatoare ale sufletului transilvan. Ceea ce este tot atât de semnificativ, anumite reviste şi ziare de stânga încep, de vreun an. să atace cu violenţă şi necuviinţă gândirea lui Lucian Bâaga. În opera ardeleanului acesta tăcut, dârz şi visător în acelaşi timp – se râs[frâng zorile unei noi lumi româneşti, începuturile unui alt ciclu de cultură. Lucian Blaga*'s* ţinut să precizeze orientarea gândirii sale colaborând, în ultimii ani, numai la câteva reviste româneşti.

Dacă Lucian Blaga ar fi numai cel mai tânăr academician – şi încă faptul acesta ar fi revoluţionar. Academiile îşi aleg de obicei

membri dintre specialiştii fără vârstă sau dintre creatorii porniţi de mult pe drumul apusului. Dar Blaga nu este numai foarte tânăr pentru un academician, este în acelaşi timp şi foarte fertil. Douăzeci şi patru de volume de filosofic, dramă, poezie şi eseu – numărul acestora trebuie să sperie la Academie. Numărul şi mai ales diversitatea conţinutului acestor

208

cârti. Lucian Blaga' este unul din foarte rarii creatori români pe care nu-i sperie cunoaşterea universală. Spirit de esenţă şi nostalgii goethcene, a străbătut toate climele şi culturile. A creat cu o egală statornicie în patru mari „genuri" şi-l aşteptam, încrezători, să scrie acel roman pe care ni l-a făgăduit de mult. Liber, curajos, nepăsător de prejudecăţi – Lucian Blaga – nu se sâiieşte să introducă în cărţile sale de filosofic sentimente patriotice, graţii de artist sau amănunte de erudiţie. Nu se sperie de „lirism", după cum nu se sperie de „cultura", în cărţile sale îşi îngăduie să nu respecte niciuna din „regulile exterioare", impuse de o tradiţie universitară recentă. Lucian Blaga scrie ca un filosof clasic: tratate construite după voia gândului său, fără inevitabilele citaţii şi referinţe care copleşesc aproape majoritatea literaturii filosofice contemporane.

Spirit universal, leonardesc, Lucian Bâaga este atât de „român", în tot ce creează, încât a fost silit să născocească termeni noi ca să-şi poată formula precis., românitatea" gândirii sale. Ce splendidă verificare a adevărului – pe care unii dintre naţionaliştii noştri îl uită sau îl ignoră – că geniul „specific" remânesc nu se poate realiza pe deplin decât în universal; că duhul românesc nu trebuie înţărcuit de teama ca nu cumva să se altereze, să re „influenţeze1, ci poate fi lăsat să cunoască, să-şi asimileze şi să lupte cu oricâte culturi, cu oricâte spirf. ualităţi! Ca şi Minai Eminescu, ardeleanul Lucian Blaga s-a luptat, asimilându-şi-o, cu gândirea germană. La începutul activităţii sale, erau oameni de bine care se temeau ea nu cumva Blaga să fie „influenţat" prea mult de expresionismul german. Spaimă zadarnică. Astăzi, la maturitate, ne dăm seama cât de egal cu sine, cât de „românesc" este duhul operei lui Blaga.

Că un gânditor şi un scriitor atât de „specific românesc" a fost, ales, tânăr, membru al Academiei – iată faptul cel mai bogat în semnificaţii al anului 1937. Şi regele Carol II şi-a rostit, chiar cu prilejul primirii lui Lucian Blaga, unul din discursurile sale cele mai

revoluţionare.

[„Viaţa literară”, an XI, nr. 12, s>ept. 1937, p. 1].

În Spania şi la noi

Volumul recent apărut, *Essol.s Espeugnois*, al profesorului José Ortega y Gasset ar trebui citit de toţi acei care şi-au pus

209

18 – Meşterul Manole problema originalităţii şi viabilităţii culturii unei ţări mici. Se întâlnesc acolo destule observaţii asupra ruralismului şi urbanismului, asupra lipsei elitelor în viaţa spirituală şi politică a Spaniei – care ne-ar putea interesa şi pe noi. Eseul atât de sugestiv intitulat: *Espâna invertebrado* trebuie meditat cu multă atenţie căci poate alcătui obiectul unor cercetări destul de interesante, asupra structurii statului nostru

Dar nu despre acest volum de eseuri spaniole mă gândesc să scriu acum. Ci asupra unei ciudate asemănări în metoda, preocupările şi documentarea celor mai mari eseişti spanioli contemporani Unamuno, Eugenio el Ors şi Ortega y Gasset. Asemănare ce nu mi se pare fără tâlc. Dimpotrivă, ea dovedeşte încă o dată eficienta gândirii acestor trei mari spanioli şi le justifică locul pe care îl ocupă în cultura europeană.

Într-adevăr, e ciudat că toţi aceşti trei eseişti folosesc o documentare net deosebită de documentarea celorlalţi eseişti europeni contemporani. Unamuno culege cu nemiluita citate din mistici, din „Don Quichotteşi din nordici; Eugenio d’Ors şi Gasset se referă necontenit la plastica spaniolă (mai ales la Goya) sau citează lucrări de biologie organicistă (niciodată, după câte am putut constata, lucrări de biologie mecanicistă), cărţi de filosofia culturii (de o speţă puţin cunoscută printre eseiştii continentali; d. p., asupra noului concept al geografiei, asupra experienţei vizuale, asupra barocului etc), în sfârşit, documente pe care anevoie le întâlneşti în opera celorlalţi – eseişti europeni, care şi-au păstrat intacte autorităţile (Mon-iaigne şi Pascal în Franţa, Goethe şi Nietzsche în Germania).

Eseiştii spanioli stăpânesc o informaţie mult mai vastă, mai nouă şi desfăşoară o gândire mult mai curajoasă şi mai plastică. *Peisajul* natural şi peisajul plastic revin mereu la paginile lui Eugenio d’Ors şi Gasset; ai crede că gânditorii aceş „tia nu-şi pot închega viziunea şi nu se pot desluşi în înţelegerea unui fenomen sau chiar în înţelegerea totală a vieţii, dacă nu gândesc pe forme, pe colori, pe

obiecte plastice. De aici minunatele analize ale lui d'Ors şi Gasset, analize de pictori, de muzee, de „elemente" (cadrul, culoarea, expresia ochilor etc.); de aici continua revenire la geografie, la zone, la., mediu*. În *Weltanschauiing-i\l* acestor doi gânditori ghicești că au «colaborat toate forţele de înţelegere, de la intuiţia telurică a configuraţiei geografice la intuiţia rafinată a ultimelor formule – de artă. Gândirea şi intuiţia lor stă în permanent contact cu – toate realităţile; simţi că oamenii aceştia se bucură de peisaj

210

şi iubesc florile *altfel* decât orice intelectual european. Cuvântul „organic", pentru ei, nu rămâne un simplu cuvânt. Au într-adevăr o gândire alimentată de toate izvoarele, o gândire vie, pliabilă şi, deci, izbitor de sugestivă şi de curajoasă.

Dar asemănarea între eseiştii spanioli contemporani nu se opreşte aici. Fiecare dintre ei şi-a a) es câte un mit central* prin care judecă lumea şi viaţa, descoperă tâlcuri şi profeţii. Unamuno, cred că nu mai e nevoie să o spunem, nu părăseşte niciodată pe Don Quijote, legenda aceasta care pentru el e tot atât de vie ca şi pătimirea de pe Golgota; Ortega y Gasset a găsit pe Don Juan care, tot aşa după cum Gioconda întruchipează esenţa feminităţii, este cea mai vie şi mai completă icoană a virilităţii. Şi în jurul legendei acesteia apocrife, profesorul universitar Ortega y Gasset nu se sfieşte să scrie pagini de severă reflecţie şi înaripată reverie. Eugenio d'Ors nu şi-a ales o legendă, un personaj din geografia spirituală a Spaniei, în jurul căruia să comenteze actualitatea şi să înţeleagă lumea. Dar îşi păstrează *tipurile*: Goya, Columb, Ferdinand şi Isabela – şi povestindu-le viaţa, analizându-le opera, gândeşte pe aceleaşi linii mari, centrale, ca şi ceilalţi doi compatrioţi ai săi. (Ce sunt altceva reflecţiile despre Goya, Isabela. baroc – decât un – *pendant* la comentariile lui Unamuno despre Don Quijote, agonie, paradox, şi ale lui Gasset despre Don Juan, feudalism, ruralism etc.?).

...Fără voie, încheind rândurile acestea sumare asupra eseului spaniol, mă gândesc la cultura românească şi la eseiştii pe care îi avem. Sare în ochi deosebirea. Fiecare eseist român se foloseşte de aceeaşi documentare pe care o foloseşte Parisul, Roma sau Berlinul. Nicio încercare de autonomie, de originalitate în căutarea materialelor, de curaj în interpretarea lor *. Acum şapte, opt ani era la modă mistica şi scolastica; eseiştii români citeau şi comentau bibliografia mistică şi

scolastică. De vreun an încoace e la modă metafizica; eseiştii români citează bibliografie germană recentă. În lucrările lor întâlneşti aceleaşi

— Era moda teoretizării „rmtunlocentrale. A facat o şi G. Căli-nt”-cu în marect *să isluric a literaturii române*. Pufni mai târziu, AI. Bubuioceanu s-a ocupat de „mitul Daciei”, aşi e „în a fost receptat. În epoca medievala, de conştiinţa iberică (Alexandru Busuioceanu, *Zaî-vions*, Bucures-i, E utura „Neiidiane”, 1P85, 214 r)

— Jată în ce mâsu \\ au’. orul icloimulează în r>-od cicalor conceptul de julohtome

211

autorităţi ca şi în paginile unui diletant din oricare capitală a lumii. Nimic propriu, nicio autoritate impusă de ei.

Avem legenda Mioriţei, legenda Meşterului Manole, care, deşi nu sunt numai româneşti, sunt atât de mult ale noastre şi mitul lor central este atât de bogat în tâlcuri, încât un comentariu ar fi şi necesar şi revelator. Sunt atâtea realităţi lângă noi, atâta fantastic în urma noastră – şi totuşi nimeni dintre gânditorii şi eseiştii noştri de seamă nu le cercetează. Ce frumos „Comentariu la Legenda Meşterului Manole” s-ar putea scrie! Ce frumoasă istorie filosofică a culturii româneşti, de la Mioriţa la Vasile Pârvan!... Şi totuşi, revistele sunt pline, acum, în toiul verii, cu discuţii în jurul neantului. Singura problemă filosofică ce nu a fost intuită de români, cea mai străină rasei noastre. ...

[după voi. Insula lui Eutanasios, Ed. Fund. Keg. pentru lift, şi artă. Buc. 1943, p. 233 – 238].

Fragmente

Demult mi-am propus să analizez sensul cuvântului ro-tnânesc „om” şi „omenie”. În limba noastră, cuvântul acesta nu are sensul umanist, nici pe cel creştin. Îi lipseşte o valoare cosmică; îi lipseşte orice nuanţă majoră, orgolioasă, Când scrii *Om* cu majusculă, aproape că faci retorică. „Omul” limbii române este umil, anonim, şters, resemnat. Se spune: „păcatele omului” (dar nu cele teologale, ci instituţionale, disciplinare); „îşi face nevoile ca omul” (o biologie ruşinată de sine, cerându-şi scuze); „mai calcă alături, ca omul!” (un soi de medio-erizare colectivă a păcatului, o încercare de scuză prin solidaritatea cu esenţele animale, balcanice ale omenirii).

Sunt anumite maxime străine asupra omului, care nu îşi au sens în traducere românească. De pildă, „Quand on se trouve homme, on se

trouve seul” (H. de Livry), sau: „Der Mensch ist eine Sonne, seine Sinne sind seine Pâaneten” (Novalis). În

212

limba noastră cel mult dacă se pot traduce anumite titluri de cărţi: „L’homme qui assasine” sau „The man from San-Fran-cisco”.

Nicolae Iorga a făcut mult caz în jurul acestor două cuvinte: *om* şi *omenie*. Totuşi, noţiunea de „om”, în limba română, capătă un conţinut spiritual, etic, numai când este pusă faţă în faţă cu contrariul ei: ne*om.* Numai în asemenea ecuaţii sensul cuvântului om *s*e purifică, ajunge major, cu adevărat eroic. Cât timp este întrebuinţat si*ngur,* cuvântul „om” are sensuri peiorative, umile, inferioare. Cred că trăsătura aceasta nu este lipsită de importanţă pentru înţelegerea spiritului limbii româneşti şi chiar a portului românesc. O inferioritate în izolare, în autonomie; o solidarizare, atunci, cu tot ce este terestru, umil, întunecat, păcătos. O tendinţă de acoperire prin mediocritatea speciei (a rasei), prin păcatele strămoşilor („ca românul 1, „ca tot omul” etc).

Anul 1933 a cunoscut cele mai multe încercări literare, eseistice şi filosofice asupra morţii. Tinerii scriitori şi gânditori români au luat atitudine şi faţă de această problemă esenţială.

Am crezut întotdeauna că cei care nu se întreabă asupra „oorţii nu-şi pot trăi complet şi competent viaţa. Dar, mi se pare că există aici o mare neînţelegere care zădărnicește și cele mai superbe eforturi de a cuprinde realitatea morţii. Căci toţi cei care au scris despre moarte au pornit de la reflecţii filosofice sau de la experienţe personale. Ori. moartea – ca şi viaţa – îşi refuză sensul ei ultim celui care este singur, celui care o priveşte ca un ins. Experienţa morţii, dintr-un punct de vedere personal, nu revelează decât caracterele ei superficiale: tranzitorietatea, evanescenţa, pierderea.

Iar din punct de vedere filosofic, raţionabil, abstract, teoretic – moartea se relevă fie drept un fenomen natural (şi ca atare nemaiînteresând conştiinţa intimă) fie drept un mister, un paradox. În ambele cazuri, nu se ajunge la *realitatea* morţii. ei numai la *constatarea* ei. Fiecare constată că există moarte şi constatarea aceasta îl conduce la o serie de lamentări, de premoniţii, de aforisme. Lucruri frumoase, fără îndoială, dar care nu au nimic de-a face cu realitatea morţii.

Acum câţiva ani, când moartea nu ajunsese încă o modă şi nu se punea ca problemă primă, am început a publica o serie de articole

tehnice asupra învăţăturii morţii, a pedago

213

giei şi artei ele a muri bine. Lucrurile acestea nu erau inventate de mine. Le-am adunat din documente certe – şi asiatice, şi europene – şi am încercat să obţin o priză mai directă şi mai concreta asupra acestei taine decât aş fi putut obţint prin experienţa mea proprie şi reflecţii teoretice.

Moartea este un lucru care se învaţă. La început nu înţelegi nimic, după cum nimic nu înţelegi nici din viaţă. Îşi are o gramatică a ei, un dicţionar al ei. Şi după cum nimeni în poate învăţa o limbă complet deosebită ascultând pe cei care o vorbesc şi încercând să ghicească ce spun – ci deschid gramatica şi dicţionarul şi încep a învăţa, lecţie după lecţie – tot aşa nu veţi afla ce este moartea atâta timp cât vă veţi mulţumi să vă daţi cu părerea cam ce poate fi ea. (înţeleg perfect că ceea ce vreau eu să compar – moartea cu o limbă străină – sunt incomparabile. Este numai un fel de a sugera şi nimic mai mult).

Documentele acestea există. Ele sunt folkloru] şi „cărţile morţilor” (egipteană, tibetană, celtică, iudaică). Moartea n; poate fi înţeleasă de om, ci numai *de oameni*. În om, în ins, intuiţia fantastică, intuiţia care poate cuprinde global şi esenţial realitatea – este fărâmiţata, este mai ales alterată. Prezenţa fantastică într-un ins este nevroză; prezenţa fantastică într-o colectivitate este folklor. Fantasticul, iraţionalul (teluric sau ceresc) este asemenea unei limfe care străbate prin tot organismul vieţii asociate; îndată ce se izolează, se individualizează, limfa aceasta se descompune, putrezeşte.

Povestirile fantastice, chiar scrise de un geniu ca Edgar Poe, îţi repugnă prin exaltaţiile lor neurotice, bolnave, inumane, demoniace, fantasticul folcloric, dimpotrivă, te pune în contact direct cu o realitate iraţională, dar concretă; cu o experienţă asociata în care s-a concentrat intuiţia globală a vieţi şi a morţii.

Înveţi despre moarte numai de la aceia care au cunoscut-o care au cultivat-o, care s-au întreţinut cu ea în lungile secole de aşteptare, în nopţile apocaliptice. Înveţi despre moarte numai de ia oamenii care au cunoscut-o fără să moară. Cât de paradoxal pare lucrul acesta, el este totuşi adevărat, simplu «i adevărat. Într-o intuiţie reală* folclorică, întâlneşti realitatea morţii, cunoşti vămile ei, înţelegi întunecatul ei destin. Un om care moare într-o legendă preţuieşte mai mult (din acest

punct de vedere, ai *cunoașterii*) decât eroii care mor în toate romanele moderne.

214

Un om moare, într-un roman, *individual*, moare pe cont propriu; ne dă o emoţie estetică şi atâta tot. Un om care moare într-o legendă exprimă întreaga problemă, *reală* (*na artistica*) a morţii. Povestea morţii lui este astfel redată (cu mijloace magico, ritmul, sonoritatea, fantasticul) încât ni se comunică o emoţie reală, obiectivă – nu una estetică. Moartea, în folklor, este o cunoaştere tot atât de concretă ca şi în religie. Pentru că e într-un contact direct şi viu cu însăşi esenţa existenţei omeneşti, contact magic, fantastic, pe care numai vata asociată îl poate menţine, pe care orice individualizare îl r uilează.

Reprezentarea morţii în folclor este cel mai bun instru-jâi-nt de cunoaştere pentru cercetarea acestei realităţi de care vorbeşte toată lumea astăzi. Citiţi bine izvoarele şi veţi înţelege că fiecare om îşi întâlneşte moartea în care a crezut, moar-lea pe care şi-a reprezentat-o.

Ce deosebeşte o bucată literară de alta din aceeaşi ţară, din aceeaşi epocă? Ce aseamănă o bucată literară folclorică din Balcani de alta din Australia? Şi o legendă folclorică asia-i că, veche de două mii de ani, de una creată acum în Pinnei sau în Vosgi? Doi scriitori din aceeaşi ţară, de aceeaşi vârstă, de aceeaşi meserie – vor produce două opere literare fundamental deosebite. Acelaşi lucru cu ceilalţi artişti pictori sculptori, iconari. Comparaţi şi operele folclorice; din orice ei m^2 ar fi ele, din oricâte continente ar fi culese – au un aer de familie pe care oricine îl observă.

Asemănarea aceasta se datorează *prezenţei fantastice* pas-iată de orice producţie iolciorică. Viaţa asociată creează lolk-lorul – deşi realizarea este obţinută întotdeauna de un indiwd care ştie să concentreze emoţia aceasta colectivă – imprimă o anumită magie formelor verbale, ritmurilor, schemelor d namice. Creaţia folclorică este un proces nedisociat de subconştientul uman (nu individual) din toate timpurile. Este un contact direct cu fantasticul. O creaţie „cultă” se rupe din această tulbure magie; ea exprimă o viziune personală a lumii, o emoţie obţinută pe cont propriu, nu participând la emoţia unei întregi colectivităţi.

Este ceva concret şi pozitiv în această asemănare funda-jmentală dintre toate producţiile folclorice. Nu trebuie să

vor-*ibim* de „mentalitate primitivă”, de „superstiţii” etc.

215

Acestea n-au ce căuta aici. Ele sunt mediul nutritiv în care şi-a înfipt adânc rădăcinile instrumentul de cunoaştere mitică, simbolică, fantastică. Este o cunoaştere concretă în foliilor, ceea ce nu se găseşte în opera oricărui mare literat sau artist. Trebuie să fii im Dante, un Shakespeare, un Goethe, un Dostoievski, ca opera să ajungă un instrument de cunoaştere. Pe câtă vreme, orice producţie folclorică poate fi un instrument de cunoaştere; pentru că participă la această prezenţă fantastică, prin care se ajunge la rădăcinile lucrurilor, se intuieşte substanţa realităţii, se exprimă limitele vieţii şi nemărginirea morţii.

În timpul nostru sunt foarte mulţi oameni care cred că pătrund şi interpretsază realitatea spirituală prin „expresii fericite”. De pildă, spui că X este un pitagorician proteic sau Y este un pascalian fără agonie – şi brodezi o pagină întreagă pe aceste „trouvailles” pur verbale; care de obicei n-au niciun sens, iar când an vreunul, nu merită nicio atenţie.

Căci, să fim serioşi, ce importă dacă „Rubens este un priva t-dozent fără auditori” sau dacă „Dostoievski este un iluminat cu pergamente”? Întrucât ne ajută să înţelegem opera lor aceste simple jocuri verbale, aceste calambururi care se pot repeta la infinit, în infinite variante, despre orice şi despre oricine? Asemenea „expresii felicite” care epatează pe burghezii spiritului sunt o tristă moştenire a romantismului. Se spunea atunci – cu câtă solemnitate, înţelegeţi – că, de pildă, creştinismul este un astru mort, că Iuda este un gheţar topât în caritate, că omul este un fabulist fără subiecte, că femeia este o durere de cap etc. Şi „biografii” de mâna a treia au reactualizat jocul acesta de-a expresiile ca să tacă mai giganţi sau mai ermetici sau mai fascinanţi pe eroii a căror viaţă le-o povesteau. Ludvzig, Zweig, Maurois – dar mai ales Zweig – au abuzat până la trivialitate de aceste expresii fericite. Şi ele circulă acum peste tot locul.

Nu se mai vorbeşte corect. Nu se mai scrie substanţial. Se vorbeşte şi se scrie prin expresii fericite, prin „interpretări” noi, alegorice, misterioase, metafizice. Ştiţi cine a fost Victor Hugo? Un monstru geologic persecutat de libelule. Ştiţi cine a fost Pascal? închipuirea propriului său regat. Dar Câoeihe? Visul codrilor germani care, transformaţi în celuloza, se răzbunau contra securii teutone şi a

schismei lui Luther.

210

Există o superstiţie naivă, foarte răspândită în tânăra publicistica românească, anume: că inventând un joc de cuvinte oarecare surprinzi *aspects noi* ale realităţii. Am arătat cu alt prilej automatismul şi stupiditatea cu care se gândeşte „paradoxal”. spui desjore orice lucru contrariul decât se spune. Pur şi simplu. Şi cu asta faci paradox, faci gândire adâncă, „originală – Dar boala aceasta mentală (căci, fără îndoială, este vorba de o maladie) a luat proporţii şi mai mari. Din gândire „paradoxală” a ajuns gândire „profundă” şi „originală”; a ajuns gândirea expresiilor fericite. Care, mai e nevoie s-o spunem? se bucură de cel mai spontan succes de public. Este mediocritatea complicată, mediocritatea transfigurată, alambicată, majesuca-şi. Căci, fireşte, se găsesc totdeauna o mie de proşti care să încrunte din sprâncene în faţa unui asemenea text – d, p. omul este o eşarfă uitată într-un cuib de rândunici –, să-l mediteze profund şi-apoi să exclame; „a3 dracului e ăsta! ** Este flatată propria lor capacitate de reflexiune. Se face apel la imaginaţia lor, la puterea lor de abstractizare. Şi acest apel, această flatare nu rămâne nerăsplătită. Al dracului!…

Asemenea „expresii fericite” sunt interesante numai când aparţin colectivităţii, când s-au născut din creşterea organică a limbii, aparţin argoului sau limbilor tehnice. Ele sunt atunci a manifestare spontană şi autentică a unor anumite păreri, a unor anumite judecăţi la care ajunge un grup de oameni. De pildă, ce frumoasă este expresia: „Omul e ca oul!”. Nu este nici proverb, nici folclor. Şi, totuşi, este cea mai crâncenă formulare a sentimentului de evanescenţă a existenţei umane. Proverbul însuşi a fost la început o expresie fericită, dar câtă experienţa colectivă înapoia lui, câtă precizie în imagini, cât fantastic acumulat. Nimeni nu poate face un proverb din capul Lii. Şi nici nu poate colabora *la* creşterea unui argou dacă nu se integrează perfect în organicitatea acelei colectivităţi sau acelei bresle.

[după voi. Oceanogmfie, ed. „Cultura poporului”, 1931, p. 237 – 297 passâm.j

217

sg

IERBURILE DE SUB CRUCE…

Sub crucea lui Iisus, şi din sângele Mântuitorului, cresc iei buri bune de leac. Aşa, de pildă, în Germania şi Norvegia se crede că iarba de Sânziene (*Hypericum*) a răsărit, sub cruce, din picăturile de sânge ale Mântuitorului. Alte legende spun că aceeaşi planta s-a ivit din sângele Sf. Ioan2. De altfel nenumărate ieibari se presupun a se fi ivit sub cruce, în timpul răstigniriiJ. Crucificarea este un moment cosmic, Iisus fiind răstignit pe Golgotha, în mijlocul lumii, în „centrul pământului" \ toată creaţia e solidară cu patimile sale. De aceea, după unele credinţe populare, arborii s-au uscat în timpul răstignirii 5. De altfel, patimile Mântuitorului au avut un sens cos-mo-soterio] ogic; căci dacă Iisus nu s-ar fi răstignit pe cruce, n-ar fi existat iubire şi bună înţelegere între oameni1. Iisus fiind răstignit în centrul pământului, acolo unde fusese zămislit şi îngropat Adam, sângele său cade pe „căpăţâna lui Adam" şi botează astfel – răscumpărându-i păcatele – pe părintele omenirii7. Din această ideo – că sângele Mântuitorului răscumpără păcatul originar – derivă şi valoarea medicinală a plantelor ivite sub Cruce. Căci întocmai după cum sângele lui Iisus mântuieşte neamul omenesc, ierburile răsărite din acelaşi sânge dumnezeiesc tămăduiesc durerile şi păcatele oamenilor. Şi din picăturile de sânge ale Fecioarei Maria s-au ivit anumite plante 8. Alte credinţe vorbesc de ierburile sădite şi îngrijite de Maria cu „cele cinci degete ale sale" 9. Tot despre Sf. Fecioară se spune că s-a rugat de Iisus să facă o planta, pe care apoi a dat-o oamenilor K.

Folcloristul F. Ohrt se întreabă dacă nu cumva Iisus creează plantele de sub cruce ca să-şi vindece rănilen. Ideea aceasta, chiar dacă o întâlnim sporadic în anumite credinţe populare, este tardivă; motivul ce-itral al întregului ciclu de legende rămâne, am \azut, puterea creatoare şi salutiferă a sângelui Mântuitorului. De altfel, toate aceste legende trebuie înţelese în legătură cu mitul primordial ai creaţiei Cosmos a

lui întreg – deci şi al lumii vegetale – din trupul sau sângele unei divinităţi; uneori, cum vom vedea îndată, este vorba de o creaţie prin

auto-sacrificiul zeului.

Întâlnim însă un amănunt în legătură cu originea plantelor răsărite sub cruce, care explică de ce în unele credinţe populare se găseşte implicată ideea că Mântuitorul a creat ierburile medicinale: anume, însuşirea pe care o au unele buruieni de a opri sângele din răni. Un text medieval (mss. 1429) cunoaşte cele trei flori miraculoase care cresc pe Sfântul Mormânt: „Sur l-ai fosse de notre seigneur il y à trois fleurs: l'une ele grave, l'autre de volunte et l-autre por îi vane guarir…" *u*. Este probabil că această din urmă floare, care putea opri sângele din răni, a fost închipuită de imaginaţia populară ca fiind creată de Iipus pentru tămăduirea propriilor sale plăgi. Dar avem de-a face aici cu o interpretare populară, tardivă. Solidarizarea suferinţelor lui Iisus cu suferinţa tuturor oamenilor este interpretată uneori, de popor, în sens concret, ca un eveniment istoric. Aşa, bunăoară, într-un manuscris din sec. XIV se găseşte o variantă la „descântecul celor trei fraţi", în care se spune: „Noi mergem… să culegem ierburi ca să le punem la rănile Mântuitorului-n. Stăruie ideea că anumite ierburi ivite sub crucea lui Hristos sunt bune pentru tămăduirea rănilor, în conformitate cu concepţia populară că produsele unui „rău" sunt eficiente pentru combaterea chiar a acelui rău (cf„Pietrele şerpilor" împotriva muşcăturilor de şarpe ele). Două descântece anglo-saxone, întâlnite în texte din sec. XVI, pun în lumină credinţe similareu. „Te salut, o iarbă sfântă, ce creşti pe pământ; pe Muntele Calvarului te-ai aflat întâi. Tu eşti bună pentru felurite răni; în numele dulcelui Iisus te culeg" (J 584). „Sfântă eşti tu, Brebenică, aşa cum creşti pe pământ, pentru că întâi pe Muntele Calvarului ai fost găsită. Tu ai tămăduit pe Mântuitorul nostru Iisus Hristos şi i-ai închis rănile sângerânde; în numele (Tatălui, Fiului şi Simţului Duh) te culeg".

Dar din sângele Mântuitorului nu răsar numai ierburi bune de leac, ci jertfa dumnezeiască asigură însăşi subzistenţa neamului omenesc, aşa cum dovedesc legendele despre originea griului, a viţei de vie şi a mirului din sângele şi trupul lui Iisus. Un apocrif coptic povesteşte cum Iisus, văzând cât de cumplit suferă Adam şi Eva de foame, după plecarea 3 or din Rai, s-a rugat de Dumnezeu să nu-i lase să piară. Dumnezeu îl îndeamnă să-şi dea el din trupul şi sângele său ca să potolească foamea lui Adam şi a Evei. Iisus ia o bucăţică din trupul lui (din, coastă) şi, fărâmiţând-o, o arată l-ai Dumnezeu. Domnul ia atunci şi el o fărâmă din trupul său şi o preface într-un bob de grâu, pe

care îl pune printre firimiturile pregătite de Iisus, învăţându-l să trimită toate acestea lui Adaro prin Arhanghelul Mihail. Arhanghelul aduce lui Adam sămânţa divină, arătându-i cum să semene şi să secere r!

În poezia populară românească, originea griului din carnea sau sudoarea Mântuitorului e-te un motiv frecvent:

„Apoi m-au întins Şi tare m-au i. trans Carnea jos cădea Pe unde pica Grâu bun se acea" IG

„... Ş-unde mă strângea Sudoarea-mi curgea Tot grâu se făcea...'1".

În alte texte populare, Hristos explică sfinţilor că, atunci când a fost răstignit, carnea care-i cădea jos se prefăcea în grâu, sângele în vin, sudoarea în mir 18.

„Şi r-pini aduna Tare mă-mpungea, Sudoarea-mi curgea Pe unde pica Mirări înflorea..."

Şi mai numeroase slut textele pipulare în legătură cu originea viţei de vie. În *întrebări şi răspunsuri*, compilaţie de motive apocrife tradusă în limba română din slavoneşte înainte de sec. XVII" °, se explică creşterea viţei de vie în legătură cu Procia, soţia lui Pilat. Răspunsul la „întrebarea" CXXVII arată ce a păţit Procia asistând la răstignirea lui Iisus. „Când a purces Pilat la cruce a zis doamnei sale: Să nu vii tu acolo. Iară că n-a ascultat, ci îmbrăcându-se cu o rochie i-a dus pre ascuns să privească de departe, că dorea să vadă pe Hristos cine este, că nădăjduia că doară Hristos este de neamul ei. Deci dacă împunse pre Hristos cu suliţa în coaste, atuncea a împroşcat. sângele şi a stropii pe rochia doamnei lui Pilat, şi s-a lăţit sângele pre dânsa, şi a alergat acasă de a şters-o şi a spălat-o; că temându-se ea de Pilat, a alergat în

223

tr-o vie sub un piersic şi a săpat în pământ de a îngropat-o, şi atunci şi crescu viţă şi făcu struguri; şi mirându-se acolo de ea sta doamna lui Pilat, fiind spăimântată. Atunci sosi şi domnul şi întrebă: Unde este doamna? fără roabele zise că s-a dus la cvuce să privească; şi începură a o căuta, şi o aflară acolo în vie goală, şi văzură şi struguri minunaţi cât nu se putea găsi într-alt chip. Şi zise Pilai: Ce este aceasta? fără ea plângând le spuse toate pe rând ce a păţit; şi i-a zis Pilat: Dar nu ţi-am zis eu să nu morgi acolo? fără ea zise: Vinovată sunt înaintea ta" *n*.

Legenda aceasta a naşterii viţei de vie din sângele Mântuitorului cuprinde şi elemente din alte teme mitice: interdicţia rituală, nuditatea şi viţa lui Dionysos, femeia şi Pomul Vieţii. Vom discuta toate aceste motive într-o lucrare specială. Deocamdată, să amintim şi alte texte populare privitoare la viţa de vie:

„Cuiele bătea, Sângele-mi curgea Pe unde picura Vin bun se făcea” 12.

„Şi und le lintuia Sânge că curgea Tot Vin se făcea””.

„… în coastă i-au înţepat.
Din coastă i-au curs
Sânge şi apă.
Din sânge şi apă
Viţă de vie.
Din viţa de vie – poamă;
Din poamă – vin.
Sângele Domnului pentru creştini…” *u*.

În Moldova se spune că trebuie să munceşti via 7 ani, şi să nu te superi, nici să înjuri, chiar dacă te-i zgâria sau tăia. „Atunci Dumnezeu îţi iartă păcatele, te duci drept în cer. Dacă-i sângele Domnului Hristos!” r>

Antichitatea cunoştea asemenea legende, deşi semnificaţia lor era magică, lipsită de elementul mistic şi moral care transfigurează credinţele populare creştine. Din sângele lui Attis

224

răsăreau violete; rozele şi anemonele au luat naştere din sângele lui Adonis, iar rodiile din sângele lui Dionysos20. Esta vorba, după cum se vede, de zei ai vegetaţiei, care şi-au găsit toţi o moarte violentă. Clement Alexandrinul păstrează tradiţia originii cimbrului din sângele Coribanţilor; din picăturila de sânge „qui în terram effluxerat, apicum (cimbrul) germi-nasse arbitrentur* *v*. Osirius este el însuşi planta *maat* (legea) şi tot felul de ierburi cresc din trupul său28. El a învăţat pe egipteni să cultive griul şi viţa de vie. În papirusul lui Neb-seni (circa 1550 în Hr.) Osiris este zugrăvit înconjurat de viţă cu ciorchini, iar în papirusul scribului regal Nekht îl vedem aşezat pe un tron în faţa unui eleşteu din care se înalţă o luxuriantă viţă de vie2S. Osiris, ca şi Attis, Adonis, Dionysos sunt zei ai vegetaţiei, uneori identificaţi ei înşişi cu cerealele sau viţa de vie. Plantele cresc din sângele sau trupurile lor, oum cresc din trupul zeiţei Durga – în

credinţele indiene – în anotimpul ploios „J.

Nu întotdeauna, însă, creaţia ierburilor din sângele sau trupul unui zeu se explică prin funcţiunea de spirit al vegetaţiei ai acestuia din urmă. Întâlnim, de asemenea, tot atât de frecventă, tema creaţiei plantelor integrată în actul grandios ai Creaţiei Cosmosului de către un zeu, prin auto-sacrificiu3I. Ierburile răsar dintr-o parte a trupului zeului, fără să *se* specifice întotdeauna dacă zeul a suferit sau nu o „moarte" prin acest act de creaţie. Astfel, după unele credinţe egiptene, plantele, ca şi tot ce are viaţă, au fost născute din ochii lui Râ32. Alteori, se spune că plantele, pomii şi ierburile agăţătoare au crescut din zeul ReniJ3. Am văzut mai sus că întreaga lume vegetală ia fiinţă clin trupul lui Osiris, după moartea violentă a zeului.

Motivul creaţiei plantelor se integrează de multe orî în mitul cosmogenic. În mitologia chineză, moartea zeului P-an-Ku dă naştere lumii actuale. Murind, respiraţia sa devine norii şi vântul, vocea sa devine tunetul, ochiul stâng soarele etc, iar pielea sa acoperită cu pâr se transformă în arbori şi plante". Indienii ştiu că, „la început1, când Brahma a creat lumea şi speciile animale din propriul său corp, din părul său a creat ierburile şi arboriiJ5. Un text mitologic japonez, *Ni-hongi*, I, 6, povesteşte cum plantele au luat naştere din felurite organe ale corpului zeiţei Uke-mochi, după moartea ei 36" O tradiţie iraniană afirmă că din cadavrul taurului primordial au luat naştere 55 de plante alimentare şi 12 specii de ierburi

225

13 – Meşterul Maneta medicinale". Un alt text spune că din coarnele boului primordial a crescut mazărea, am nări, usturoiul, din sânge, vată de vie etc. „*sr* chiar grâui, după un izvor iranian tardiv, a răsărit din corpurile perechii primordiale, Masjav şi Ma – S-nayJ9. *În* mithriacism, din victima primordială (taurul divin), iau naştere animale folositoare; din măduva sa creşte griji, iar din sângele său viţa de vie 40. Mitul acesta cosmogonic – creaţia lumii şi a \Ieşii din cadavrul „gigantului primordial, tip Ymir *n* – se întâlneşte şi la *irochezi*; „mama primordială" a fost asasinată şi din trupul *ei* au răsărit plantele42. Mitul originii plantelor dintr-o fiinţă supranaturală asasinată (zeu, om primordial, animal primordial) se păstrează, *a A ulterai*, chiar când amintireaectaiui iniţial al Creaţiei este întunecat de noi teme mitice. Aşa, bunăoară, într-o legendă celtică se spune că din cadavrul lui Miach, fiul lui Dian Cecht, medicul neamului de eroi

Tuatha de Danann, au crescut 365 de ierburi, corespunzând numărului articulaţiilor şi nervilor trupului săui3. Corespondenţa mistică între părul corpului şi ierburi – care se verifică în atâtea mituri cosmogonice – se întâlneşte chiar atunci când nu mai e vorba de *creaţie*, ci de un *act* religios care imită într-un anumit sens creaţia, adică de sacrificiul ritual. Omologarea aceasta

Între sacrifici ui ritual şi organele corpului omenesc – e frecventă în India… Ascetul care renunţă la ritualul prescris de Vede şi practică *prănăgni-hotra*, adică „sacrificiul cotidian în respiraţie”, îşi transformă propriul său corp într-un „sacrificiu ritual1, adică într-un qorp *cosmic* (pentru că orice sacrificiu ritual este, de fapt, o imitaţie a Creaţiei Cosmosului)”.

Mitul „Creaţiei” se recunoaşte, deşi în forme degradate, şi într-un alt grup de legende asupra originii plantelor, în care se arată speciile vegetale ivindu-se din diversele organe *ale* unui zeu, sau din sudoarea ori sângele lui, sau dintr-un Arbore Cosmic etc. Bând din *soma* magică pregătită de Tvashtri, *Inara îşi* simte membrele sleite; atunci, ceea ce s-a scurs din genele sale s-a făcut grâu, *soma* picurată din măduva sa a dat fiinţă orezului, din lacrimile sale s-a ivit jujubierul, din saliva sa, orzul etc.45. „Sacrificiul” *lui* Indra este uşor de recunoscut în creaţia acestei lumi vegetale; trupul său întreg se transformă în ierburi şi arbori. După alte tradiţii indiene, usturoiul ar fi răsărit dintr-o picătură de *contra* (ambrozie divină) *pe care* Garūḍa, obosit, ar fi lăsat-o să cadă pe un sol murdar. Variantele acestei legende sunt nenumărate 4S. Ambrozia este prin excelenţă „băutura nemuririi”; transfigurarea mitică a elementului acvatic, creator al plantelor şi al întregului Cosmos.

226

Se cuvine să amintim şi un alt grup de legende, elaborate tot în jurul ideii de *creaţie*; anume, legendele care povestesc naşterea oamenilor din sămânţa unei fiinţei extraordinare care piere printr-o moarte violentă (tema aceasta a avut o mare arculaţie în folclorul nordic, sub forma dramatică a naşterii unui om-mătrăgună sub spânzurătoare, aşa numitul *Galgen-m dnnlein*). Un mit foarte răspândit în Indochina păstrează ideea, arhaică, a obârşiei raselor omeneşti dintr-o specie vegetală concretă. Omenirea întreagă e nimicită de un potop, în afară de doi tineri, frate şi soră, care scapă ca prin minune într-un dovleac. Cu toată repugnanta lor, tinerii se căsătoresc şi fata di

naştere unui dovleac, din ale cărui seminţe, semănate pe munţi şi câmpii, se ivesc rasele omeneşti47. Întâlnim acelaşi mit în India. Sumaţi, soţia regelui Sagara din Ayodhvă, căreia îi fuseseră făgăduiţi 60.000 de fii, dădu naştere unui dovleac din care ieşiră 60.000 de copii „3 *Udumbară*, numele sanscrit al speciei vegetale *Ficus glomerulo*., desemnează în acelaşi timp şi provincia Penjab cu locuitorii ei4J. Este foarte probabil că avem de-a face cu influenţe austro-a-iatice în India 50. Creaţia unei rase sau a unui grup de rase umane este pusă în legătură cu o specie vegetală. Valoarea istorică a unor asemenea documente etnografice – care ne ajută să determinăm influenţele culturilor maritime austro-asiatice asupra Indiei – nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere valoarea lor mitică şi „metafizică". Plantele, ca şi apa, sunt embleme ale vieţii, formule simbolice ale realităţii absolute; „sacrul" se află în anumite plante, mitice sau reale, sau în apă. Descendenţa ra→olor umane dintr-o plantă, solidarizarea societăţilor umane din Mările de Sud cu o anumită plantă, implică nu numai o cosmologie, ci şi o ontologie.

Să revenim însă la tema creaţiei prin moarte violentă, în colecţia budistă *Vinaya* se povesteşte cum un*nalii*, Gau („ama, fratele regelui din Potala, a fost tras în *ţeapă* pentru că s-a găsit în coliba sa arma unui asasin51. Un alt *rishi*, care avusese printr-un miracol proba nevinovăţiei lui Gautama, f ice să se ridice un vânt puternic cu ce se abată o mare ploaie. Gautama, în ţeapă, capătă puteri. Din trupul său cad două picături de semen \irite amestecate cu sânge, care se transformă în ouă şi din care ies mai târziu doi copii. Aceştia se duc într-o plantaţie vecină *de* trestie de zahăr. Soarele erzând tot mai puternic, corpul lui Gautama se usucă şi *rishi* îşi dădu du

227

hui 52. Profesorul Przyluski aminteşte episodul din *Mcukbharata* în care se povesteşte cum, 5 sămânţa lui Biaradvaia, pusă fc-tr-un vas, rodi şi dădu naştere lui Drona". Textul adaugă: „De altă parte, din Gautama, fiul lui Saradvat, s-au născut dei gemeni, Krpi şi Krpa, dintr-o tufă de măcieş" *53*. Tot în *Mă-hăbhărata* (IX, 44, v. 2452 sq.) se povesteşte şi de o altă naştere miraculoasă. Sămânţa lui Mahesvara a căzut pe nişte cărbuni aprinşi, care n-au putut-o arde şi au azvârlit-o în Gange. Fluviul, la rândul său", n-a putut-o păstra şi a adus-o pe Hi-mavat, unde a căzut pe o tufă de măcieş şi a dat naştere lui Kărttikeya" 54.

Avem de-a face aici cu două teme distincte: a) naşterea unui om sau a unei fiinţe supranaturale din sămânţa unui sulpiciat („moarte violentă” } sau a unui zeu; b) naşterea unui om sau a unei fiinţe supranaturale dintr-o specie vegetală. Contaminarea celor două teme este evidentă în episodul din *Vinaya* şi în legenda naşterii celor doi gemeni Krpi şi Krpa, din Gautama şi o tufă de măcieş. Cea dintâi temă este frecventă în mitologiile mediteraneene şi asiatice. Aşa, bunăoară, când „omul primordial” al tradiţiei iraniene, Gayomard, cade sub loviturile spiritului răului, sămânţa lui se scurge în pământ şi după 40 de ani dă naştere lui Masiva şi Măsianay, perechea din care se trage neamul omenesc55. Pausanias şi Arnobius menţionează tradiţia creaţiei unui monstru androgin din sămânţa lui Zeus, căzută pe piatră *ZB*. în antropologia orphică se vorbeşte despre „giganţii născuţi din pământ, care au făcut să cadă din cer oribila sămânţa primitivă, din care s-a născut neamul muritorilor care locuiesc de a pururi pământul nemărginit” 57. Fără îndoială că avem de-a face cu variante tardive, colorate de o anumită teologie, ale mitului primordial – comun celor mai vechi culturi atrasiatice – al naşterii omului din sângele sau sămânţa unui zeu, mit de care ne-am ocupat aiurea58. Creaţia omului, înţeleasă în acest chip, este doar un episod din Creaţia Cosmosului întreg prin sângele sau sămânţa unui zeu, care suferă el însuşi o moarte violentă, de cele mai multe ori prin auto-sacrificiu.

În ceea ce priveşte a doua temă – descendenţa unui erou („om primordial”) sau grup social dintr-o specie vegetală – ea a fost studiată de profesorul Przyluski în legătură cu civilizaţiile arhaice austro-asiatice şi nu mai e nevoie să stăruim. Printre exemplele citate de emeritul autor sunt şi câteva povestiri aparţinând folclorului Munda, care interesează direct discuţia noastră. Ele au fost culese şi traduse în colecţiile lui

228

C. II. Bompas şi P.O. Bodding. În povestea santaii publicată de Bodding59, şapte fraţi îşi ucid sora ca s-o mănânce. Numai cel mai tânăr dintre fraţi, milos, nu are curajul să mănânce din îrupul surorii sale şi îngroapă bucata care-i revenise lui în pământ. După câtva timp, un foarte frumos bambus a crescut pe acel loc. Un om trecând pe acolo *a* văzut arbustul şi a Vrut să-l taie ca să-şi facă o vioară. Dar când a lovit cu securea, a auzit un glas strigând: „Opreşte! Opreşte. Nu tăia atât de sus! Taie jos!” Atunci a lovit aproape de rădăcină, şi a auzit din

nou glasul: „Opreşte! Opreşte *l* Nu tăia jos. Taie sus!” în sfârşit, după ce glasul s-a mai auzit de două ori, bambusul *ja cazat* sub secure. Omul şi-a făcut o vioară din el şi vioara cânta minunat „pentru că fata aceea era înăuntru”. Într-o zi, fata a ieşit din vioară şi a devenit soţia cântăreţului, iar fraţii ei s-au scufundat cu toţii în pământ. Într-o altă poveste 60, şapte fraţi şi-au înecat o soră pentru că o făgăduiseră unui duh al apei. În locul unde s-a oprit cadavrul fetei, pe mal, a crescut un bambus, din care cineva şi-a făcut un fluier. Se mai cunosc şi alte variante.

Profesorul Przyluski pune în legătură aceste povestiri cu solidaritaxea mistică ce unea – în culturile paleoasiatice – im Instrument de muzică (fluier, tobă) cu strămoşul mitic. Acesta *din* urmă se prezintă sub două aspecte: „sous la forme hu-mâine îi est l’Empale, le Perfore; sous la forme vegetale, îi est un bambou troue, e est-ă-dire une flute” u. Nu putem judeca în ce măsură este validată de fapte această interesantă ipoteză. În povestirile santaii nu se mai păstrează – dacă eventual a fost vreodată activă – tema strămoşului mitic. De asemenea, accentul epic nu cade pe amănuntul că din bambus cineva a făcut un instrument muzical, înăuntrul căruia se afla fata ucisă – ci pe faptul că din cadavrul fetei asasinate a răsărit o plantă. De altfel, acest motiv folcloric este foarte răspândit. El se poate rezuma în următoarele momente: o fată minunată (sau zână) apare dintr-un fruct miraculos sau dobândat cu greutate (rodie, lămâie, portocală) de către un erou; o roabă sau o femeie foarte urâtă o omoară şi o înlocuieşte, devenind astfel soţia eroului; din cadavrul fetei răsare o floare sau un pom (sau fata se preface într-o pasăre sau peşte care, ucişi de femeia urâtă, dau naştere unui pom); din fructul (sau coaja, surceaua) arborelui, apare în cele din urmă eroina. Folclo

— Acest tip de naraţiune se întâlneşte adesea la Frazer şi la *Frobenius*, de unde, probabil, Eliade şi-a completat informaţia etnologică.

229

fiştii cunosc tema aceasta sub numele de „Trei lămâi” °*i* Din imensul număr de variante, să spicuim câteva. Într-un specimen indian, cules în Penjab, zâna ucisă se preface într-un crin, iar după ce falsa principesă îl rupe în bucăţi, răsare din ei o plantă de mentă, apoi o liană agăţătoare C3. În Deocan, se povesteşte de o regină geloasă care îneacă o fată într-un eleşteu. Răsare o floarea soarelui şi aceasta fiind

arsă, din cenuşa ei apare un mango în

Povestirea aceasta este tot atât de populară în Europa, deşi contaminată cu subtema „logodnica înlocuită” şi „acul de păr fermecat”. Eroina suferă, ca şi tipul asiatic, mai multe metamorfoze. Într-o poveste toscană, eroina este transformată într-o enormă scrumbie, care la rândul ei este omorâtă şi zvfrlită într-un parter de măcieşi. Aici se preface într-un măcieş „miraculos de mare”, care e adus prinţului ca o rară curiozitate. Din măcieş se aude un glas: „Încet! Să nu mă loviţi”. Prinţul desface cu un briceag măcieşul, şi fata cea frumoasă iese nevătămată0D. în varianta greacă, fata se preface într-o mică scrumbie de aur, apoi într-un lămâi. Când un bătrân apucă securea să-l doboare, aude un glas: „Loveşte sus, loveşte jos. Nu lovi la mijloc, căci ai să răneşti o fată!” 63. Ceea ce ne aminteşte întru (totul poveştile santali, în basmul românesc „Cele trei rodii de aur”, fata cea frumoasă este prefăcută de ţigancă într-o păsărică, pe care porunceşte s-o taie; din sângele păsăricii creşte un brad frumos şi înalt67. De altfel, credinţele că din trupurile unor anumiţi oameni căzuţi printr-o moarte violentă răsar specii vegetale, nu se întâlnesc cu exclusivitate în basme. Vechea cronică a lui PseudoTurpin povesteşte cum, după o maro bătălie, din cadavrele creştinilor au răsărit trandafiri bine-mirositori, iar din cele ale sarazinilor tufe de măcieş. De asemenea, se spune că pe câmpul de luptă de la Towton a crescut un soi de trandafir sălbaticba.

S-a observat că aproape toate eroinele povestirilor menţionate mai sus nu numai că se transformă la moarte într-o plantă – ci sunt şi născute dintr-un fruct. Solidarizarea lor cu o specie vegetală este, astfel, desăvârşită. În anumite variante româneşti ale basmului „Cele trei rodii”, descendenţa eroinei dintr-un fruct este arătată în alt chip: unul din părinţi capătă de la un sfânt un măr şi, după ce-i mănâncă, dă naştere fetei. Aşa, bunăoară, un unchiaş, căpătând de la Sfânta Vineri un măr şi mâncându-i, o fată i se născu din pulpă *m*. Basmul acesta, ca şi altele analoage, aparţin temei fecundării prin ierburi şi fructe70. Unul din exemplele clasice în litera

230

tura folclorică este *Pentamerone*, II, 3, unde se povestesc despre o fecioară care rămâne grea mâncând o frunză de trandafir *n*. Ovidiu aminteşte tradiţia după care Marte s-a născut din Junona fără ajutorul lui Jupiter, atinsă fiind Junona ca o floare de către zeiţa Flora *a*. Penzer

a adunat destule exemple de concepţie prin fructe cereşti7J. Motivul folcloric, ca şi credinţele reale în concepţia prin plante, este de altfel extre. n de frecvent7 i.

Cercetarea exhaustivă a acestei terne folclorice depăşeşte economia articolului de faţă. Am amintit însă câteva poveşti orientale şi occidentale referitoare la naşteiea din plante sau prin mânedrea unui fruct, precum tema prefacerii unei z: ne sau a unui erou, mor*t în* împrejurări tragice, într-un arboie sau într-o floare – pentru a pune în lumină universalitatea acestui „motiv" şi a arăta, în acelaşi timp, nenumăratele „subteme" Ja care a dat naştere, printr-o evoluţie firească sau j; rin contaminarea cu alte teme folclorice. Cec-a ce esta esenţial tuturor acesto1 legende şi poveşti este relaţia genetică între om şi plantă 7). Eroul sau eroina se nasc dintr-o plantă sau Sx" 1 transformă după moarte, într-o plantă. Evident, aproape în unanimitatea cazurilor, această moarte nu este decât aparentă. S-ar putea spune că eroina îşi schimbă doar înfăţişarea, pentru o bucată de vreme, răci, în cele din urmă, îşi recapătă forma umană. Ceea ce ni ce p rre important, în tot grupul de documente etnografice şi folclorice pe care l-am analizat, este amănuntul că plantele răsar pe locul undej eroina sau eroui şi-au găsit o moarte tragică a. Ca şi cam chiar faptul uciderii violente şi, de cele mai niu'te ori, prin înşelăciune, a unei fiinţe, ar aduce după sine cr*eaţia u*nei plante. Într-adevăr, am văzut că florile nu râs în pe orice mermâm, ci numai acolo unde sunt îngropaţi prinţi sau zâne ucise mişeleşte, fiinţe semilegendare răpuse prin înşelâriu le, războinici căzuţi în *l*uptă. Documentele folclorice de care dispunem păstrează în unanimitate acest amănunt, plin de semnificaţie: moartea naturală nu e creatoare; numai dintr-o fiinţă extraordinară (zână etc) căreia i se rupe brusc firul vieţii se poate „naşte* ceva. O asemenea viaţă, incomplet consumată în condiţia umană a eroului, încearcă să se prelungească sub o altă formă: plantă, pom, floare.

Evident, nu afirmăm că această idee, aşa cum am formulat-o mai sus, se află întotdeauna activă în legendele şi pe-veştâle de care ne-am ocupat. Nu avem de-a face atâta cu idei – cel puţin în această categorie de produse folclorice – 231

cât cu mituri. Şi amintirea, dacă nu chiar prezenţa mitului arhaic al creaţiei prin sacrificiu, este uşor identificabilă în legendele şi poveştile menţionate mai sus. Desigur, toate aceste produse folclorice şi-au căpătat autonomia faţă de mitul iniţial; ele nu-şi propun să

explice Cosmosul sau un anumit aspect al vieţii cosmice; iar, pe de altă parte, ele nu sunt creaţia aceluiaşi grup social care a dat naştere miturilor cosmogonice. Dar asemenea produse folclorice sunt solidare cu miturile cosmogonice, în sensul că participă la acelaşi univers mental. Ne interesează mai puţin să ştim dacă povestitorul santali sau român e „conştient" de implicaţiile metafizice ale episodului naşterii eroului dintr-o floare sau transformării cadavrului acestuia într-o plantă. *Important, pentru noi, este faptul că asemenea episoade aparţin aceluiaşi univers mental al miturilor cosmogonice, a căror substanţă metafizică nu poate fi pusă la îndoială. Ideile cosmologice – îndeosebi ideea de creaţie prin autosacrificiu – sunt prezente şi active într-un număr considerabil de rituri şi credinţe derivate din asemenea rituri* (Subl. editorilor). Sacrificiul cosmologic al lui Purusha, „gigantul primordial" din membrele căruia iau naştere lumile şi tot ce are viaţă, este, într-un anumit sens, prototipul ideal al riturilor de construcţie, al sacrificiilor pentru deschiderea minelor sau lansarea corăbiilor etc.; căci toate acestea din urmă, precum şi credinţele şi legendele la care au dat naştere, derivă din ideea că nicio „creaţie" şi nicio „însufleţire" a unui lucru construit (casă, corabie etc.) nu se poate dobândi fără jertfă.

În legendele ierburilor crescute sub crucea Mântuitorului, legende care aparţin unui corp de credinţe populare străvechi, preluate de creştinism din lumea păgână şi transfigurate *a* & noua religie, se pot deosebi elemente din teme mitice arhaice; a) mitul creaţiei lumii vegetale din corpul unui zeu; b) creaţia unui zeu sau a unei fiinţe mitice răpuse în împrejurări tragice; c) solidaritatea mistică între om şi plantă. Inutil să adăugăm că aceste elemente mitice arhaice, devenite demult autonome (desprinse, adică, din ciclul originar al mitului cosmogonic), au căpătat un sens nou şi o nouă substanţă metafizică, îndată ce au fost asimilate şi transformate de creştinism. Mesajul creştin n-a introdus numai o perspectivă nouă în lumea mistică şi morală, ci a *salvat* şi moştenirea mitică a antichităţii, integrând în marea dramă cosmică şi acordând valori spirituale tuturor miturilor referitoare la „creaţie", „naştere" şi

232

„Moartett.

— Nu e locul aici să stăruim asupra transformării mistice şi morale a mitologiei arhaice prin creştinism. În paginile de faţă ne-am propus doar să arătăm luminile pe care le pot afla studiile folclorice în

istoria religiilor şi a miturilor precreştine.

NOTE:

1. Oskar Dăhnhardt, *Natursagen*, vol. II (Leipzig, 1909), p. 228.

2. Dăhnhardt, op. cit., p. 228 – 229.

3. Dăhnhardt, op. cit., p. 229 – 230, 299 – 300.

4. *The Book of the Cave of Treasures*, trad. din siriacă de Walââs Budge (London, 1927), p. 53. Şi pentru ruşi Golgotha e centrul pămân. tului; vezi Uno Holmberg, *Der Baum des Lebens*, Helsinki, 1923), p. 72; cf. *ibid*., p. 93, nr. 2; Mircea Eliade, *Cosmologie şi alchimie babi*. *Ioniană* (Buc, 1937), p. 35.

5. Dăhnhardt, *Natursagen*, II, p. 230 (stejarul din Hebron), p. 231 f.q.

6. S. Fl. Marian, Legendele Maicii Domnului (Buc, 1904), p. 117 sq; mama nu şi-ar fi îngrijit copilul; fiii nu şi-ar fi plâns părinţii morţi; oamenii nu s-ar fi cununat; vaca nu şi-ar fi alăptat viţelul; codrul n.ar fi fost îngrijit etc.

7. Book *of* the *Cave*, p. 53; Cosmologie şi alchimie babiloniană p. 34 sq.

8. Dăhnhardt, *Natursegen*, II, p. 257.

9. F. Ohrt, *Herb a Gratia plena*, *Die Legenăen cier alteren Segen-spruche* vber *den Gottlichen Ursprung der Heil – una Zauberkrater* <F. F. Communications, nr. 82, Helsinki, 1929), p. 21.

10. Ohrt, op. cit., p. 23. Cum au creat Iisus şi Fecioara Maria arborii; cf. K Krohn, Maciische *Ursprunqsrunen* der *Finnen* (F. F. Communications, nr. 52, Helsinki, 1927, p. 49 sq.).

11. *Herba*, *gratia plena*, p. 14. J2. Ohrt, op. cit., p. 20.

13. *Ibid*., p IC.

14. *Ibid*. p. 17.

15. Wallis Budge, *Coptic Apocripha*, London, 1913, p. 244.

16. S. Fl. Mar; an, *Naşterea la români*, p 111.

17. G. Dem. Theodorescu, Poezii *populare*, p. 28; Tudor Pamfile, *Crăcinv*. *vi*, *p* 67

38. Al. Rosetti, *Calendele religioase la români* (Acad. Rom., 1920), p. 48.

19. S. Fl. Marian, *Naşterea*, p. 111; G. Dem. Theodorescu, op. cit., *p*. 27; Alexiu Viciu, Colinde *din Ardeal* (Buc, 3914), Ki. XC, CXVI.

20 N. Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească*, vol. II (Buc, 1938), p 04.

21. Întrebări *şi Răspunsuri*, editate de Al. Ciorănescu („Cercetări literare", vol. I, 1934, p. 47 – 82), p. 72. Am simplificat transcrierea.

22. S. Fl. Marian, *Naşterea*, p. 110 – 131.

23. G. Dem. Theodorescu, *Poezii populare*, p. 28

24. Tudor Pamfile, *Sărbătorile de toamnă*, (Buc, 1914). p. 16.

23?

25. E Voronca, *Datinile şi credinţele poporului român*, vol. J, (1903), p. 901; Cf. Cartojan, op. cit., p. 95. *În povestea copilăriei* din *Pistis Sophia*, Fecioara Maria spune lui Iisus: „Te-am găsit în vie; Iosif punea ţăruşii de vie".

26. Texte în Frazer, *Adonis*, *Attis*, *Osiris*, vol. I, p. 267, nr. 3; *Spirits of the Corn*, vol. 1, p. 14.

27. Citat din A. Schlosser, *Die Sage von Gaalgemn înnlein* (Münster, 1912), p. 85.

23. Wallis Budge, *From fetiih to God în ancient Egypt* (Oxford, 1931), p. 372; The egyptian Heaven and Holl (London, '1905) voi. Îi p 188, etc.; Mircea Eliade *Locum Refrigerii*... („Zalmoxis", I, 1938), p. 205 – 206.

29. Budge, Osiris *and the egyptian Resurrection*, vol. 1, p. 38, 39, 45.

30. Mircea Eliade, *Yoga*, p. 107.

31. Mircea Eliade, *Metallurgy*, Magic *ană*. Alchemij („Zalmoxis" I, p. 85 – 129), p. 96 sq; cf. Frazer, *The Scapegoat*, p. 410 sq.

32. G Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, vol. I (Paris, 1895), p. 156.

37. Wallis Budge, *The Bandlet of Righteusness* (London, 1929), p. 4.

34. R. Pettazzoni, La *Mitologia* giaponese (Bologna, 1929), p 53, notă. Wieger, *Textes historiques*, vol. I (1902), p. 19 afirmă că chinezii au împrumutat de la malaezi şi siamezi mitul lui P-an Ku.

35. *Vishmi-Purâna*, I, 5. Tema celebră a naşterii lumilor prin „saci ifiliul" lui Purusha (gigantul primordal) este discutată în>\. O sumă de lucrări. Vezi acum în urmă Dumezii, *Flamen-Brahman* (Paris, 1335) „p. 88 sq.

36. Pettazzoni, *La Mitologia giaponese*, p. 67, notă.

37. Bundehesh, X, 1.

38. Bundebesh, XIV, 2.

39. Denkard, VIII, 31, 30; cf. A. Christensen, *Le premier nnvnme*

et le premier roi dans l'histoire legendaire des Iraniens, vol. I, (Upsala, 1913), p. 14 sq.

40. F. Cumont, *Textes et monuments figures relatifs aux my –, teres de Mithra*, vol. I, (1894), p. 306 sq.

41. Vezi discuţia şi analogiile indo-europene în cartea lui Guntert, Der arische Weltkonig und Heiland (Halie, 1923), p. 315 sq.

42.

— Daniel Briton, *Mythes of the New World*, ed. II, (New York, 1876), p. 183 sq. Alte versuri şi analogii în Stith Thompson, *Motif, Index of folk-Uterature*, vol. I, (Helsinki, 1932), p. 150 sq; A.H. Krappe, *La genèse des mythes* (Paris, 1938), p. 260 sq.

43. „Revue Celtique", XII (1891), p. 67 – 69, citat de D'imezii, *Ftvnen. Brah. man*, p. 80.

44. Vezi cartea noastră *Yoga*, p. 112.

45. *Catapatha Brahmana*, XII, 7, 1, 2 – 9.

46. Cf. câteva în Joret, Les *plantes* dans *l'antiquité* (Paris, 1904), vol. II, p. 509.

47, *Bon/facy*, *Conrs d'etnographie indochinoise* (Hanoi, 1919), p.55; N Matsumote, *Essai sur Io*, *myihologie japonaise* (Paris, 1929), p. 120 – 121.

48. *Râmăvana* I, 38; *Mahābhārata*, III, 106; *Bhăgavata*, *Purāṇa*, IX, 2, 8; cf. J. Przyluski, *Un ancien peuple du Penjab*: *Ies Ud*umbară *dumbară* („Journal asiatique", 1926), p. 25 – 36; P.C. Bagehi, *Preayan and pre. dravidian în India* (Calcutta, 1929), p. 154.

234

49. J. Przyluski, *Les Vdumbară*, p. 36.

50. Cf. *Yoga*, p. 288 sq.

51. W.W. Roekhil, *The Life of the Duddha* (popular cdition), p. 10, rezumând *Dulva*, vol. III.

52. J. Przyluski, *Les Empaâes* („Melanges Chinois et Bouddhiques" r vol. IV, Bruxelles, 1936, p. 1 – 51), p. 16 sq.

53. *Mahābhārata*, I, 63, vers 2458 51 urm.; Przyluski, p. 18. Textul întrebuinţează, à-propos de naşterea lui Krpa şi Krpi, când locativul» când ablativul.

54. Przyluski, op. cit., p. 19.

55. Vezi textele reproduse de Clinste-nsen, *Le premier homme et le premier roi*, vol. I, p. 21 – 22, etc. Alte – versiuni ale aceluiaşi mit, *mai hechi*, vorbesc de planta răvaş crescută din sămânţa lui Gayom & rd,

plantă care la rândul ei dă nasâeie perechii primordiale, Masjay şi Masjânay; *ibid*., p. 18, 25, 73, 75, 76, 79, 81, 82, 92.

56. Pausanias, VII, 17 şi Arnobius. Adversus *natione*? V, 5; cf. discuţia l-ai H. Hepding, *At tis, seine Mythen und Kult* (Gissen, 1903), p. 106 sq.

57. *Argonauticele*, v. 18 – 20.

58. Cosmologie ţi alchimie babiloniană, p. 57 sq; *Zalmoxis*, I, p. 95 sq.

59. *Santal Folk Talc**, vol. III (Ckie, 1929), p. 297 sq; Przyluiki, *Les Empales* p. 24 – 25, citind pe Bon1 pas, *Folklore of the Santal Par*. *ganaş*, nr. 25.

60. Bompas, nr. 155; Przy uski, p. 26 – 28.

61. Przyluski, op. cit., p. EI.

62. Giambattista Basilo, *II Paniamerone*, v. 9; ediţia Penzer (London, 1932), vol. II, *y*>. 150 sq; *ibid*., p. 158 sq., bibliografic exhaustivă a teniei, completând referinţele din Boi-e şi Polivka, vol. II, p. 125; IV, p. 257.

63. Dracott, *Simla Village Tales* (London, 1906), p. 226 sq.

64. M. Frère, Old *Der can Devjs* <*ed*. III, London, 1881), p. 79 sq. Discuţia completă a acestei teme, precum şi a întregului material din acest articol, se găseşte în capitolul V, partea I, a cărţii noastre *La Mandragore*.

65. E. Cosqui n, *Les conâes indiens et l'Occ*; *dent* (Paris, 1922), p. 84. CG. *Ibidem*. p. 84 – 85.

67. Lazăr Şăineanu, Basmele *române* (Buc. 1898), p. 307 sq; cf. şi varianta munteană a basmului „Cele două sălcii", *ibid*., p. 300 – 301.

68. T.F. Thiseiten Dyer, *The Folk*. *Lore of Plants* (London, 1389), p. 14 sq; A.H. Krappe, Tue *Science of folklore* (London, 1930), p. 232.

69. Şăineanu, *Basmele*, *p*. 308, 309.

70. E. Sidney Hartland, The *Legend of Perseus*, vol. I, (London. 1894), p. 154 – 155, mătrăguna ca plantă fecundantă; p. 155 sq., fecundare pr. n ierburi, insecte etc.

71. Traducere Penzer, vol. II, p. 192 pe.

72. *Fâşii*, v, 255, ediţia Frazer, *The Faşti of Ovid*, vol. IV, p. 23.

73. *Ocean of Story*, vol. II, p. 136; R. 263.

74. *În* afară de exemolele amintite de Har liane, Frazer şi Panzer, cf. Briffault, *The Mothers* (London, 1G27), vol. II, p. 452 – 455; Penzer, *Pentameronc*, vol. î, p. 32.

75. Aceeaşi id: e stă la baza altui ciclu de povestiri, care arată cum o pereche de bătrâni sau un bătrân dobândeşte un copil dintr-o

bucată de lemn. De obicei copilul se naşte într-un tei, numindu-se <? aceea *Tei. legă. nat* şi duce o viaţă întru totul eroică Vezi P. Caraman, *Xilogen este et hthogenese de l'homme*, „Zalmoxis", I, 1938, p. 177 – 196.76. Sângele dobândit printr. O moarte violentă – gladiatori, mai. tiri – avea, atât în antichitate cât şi în lumea creştină, extraordinar* virtuţi terapeutice; cf. Franz Dolger, *Gladiatorenblut und Martyrertblut* (Bibliothek „Warburg", Vortrage, 1923 – 1924, Leipzig, 1926, p. 196 – 214). Lupta de gladiatori era un *ritual*; martirajul era un *sacrificiu*; sisu gele astfel dobândit era „creator".

[„Kevista Fundaţiilor Begale", w. nov. 1939, 19 paginii.

MĂTRĂGUNA

D. Aurel Candrea a publicat în 1923 o serie de articole în „Adevărul literar", sub titlul general de *Studii de folclor*, grupate puţină vreme în urmă într-un elegant volum editat de „Cultura Naţională" şi intitulat *Iarba fiarelor*. Nu am la îndemână decât articolele din „Adevărul literar", dar, după cât S9 pare, ele n-au fost prea mult schimbate nici amplificate la retipărirea în volum. În două dintre aceste articole (29 iulie şi 5 august 1923), d. Aurei Candrea se ocupă de legenda mă-trăgunei la popoarele europene şi analizează credinţele poporului românesc ca privire la această plantă magică. Izvoarele streine ale domnului prof. Candrea sunt bine ştiutele opere ale fraţilor Grimm, Wuttke, Hovorka şi Kronfeld, Rolland şi ceilalţi. Izvoarele româneşti sunt iarăşi foarte întinse. Totuşi, există atâtea legende asupra mătrăgunei şi atâta bibliografie critică absolut necesară încât niciun folclorist nu poate fi sigur că a citit tot şi a consultat toate colecţiile. Există, de oildă, foarte multe monografii şi studii moderne asupra mătrăgunei care i-au scăpat cu desăvârşire domnului prof. Candrea.

După redactarea memoriului meu *Cunoştinţele botanice în vechea Indie* („Buletinul Societăţii de Ştiinţe din Cluj", oct. 1°31, tom. VI, p. 2*U-237), am adunat mult material cu privire la folclorul mătrăgunei în China, Persia şi ţările orientale din jurul Mediteranei. Cred că ar fi instructiv pentru folclorişti să public aici o parte din aceste note, menite numai să completeze capitolul domnului Aurel Candrea din *Iarba fiarelor* închinat mătrăgunei.

D. A. Condrea publică mai multe versiuni (latineşti, europene,

româneşti) asupra operaţiei atât de dificile şi primejdioase a scoaterii rădăcinii de mătrăgună din pământ. Iată aici

— Caftea a apărut cu ţi-iul exact: *Iarba fiarelor*. Studii de folklop (Bucureşti, Cultura Naţională, 1928), iar cap. despre mătrăgună se află între paginile 49 – 58.

237

tradiţiile chineze transmise de Cu Mi (1230 – 1320) în lucrări] e safe *CM yu i-am tsa ch a o* (B) şi *Kvei sân zbi* (a) fragment tradus de Bernard Laufer în eruditul său studiu, *La Mandragore*, pe care d. Candrea nu-i cunoaşte (în *T'oung Pao*, 1917, p. 1 – 3): „Câteva mii de *li* la vest de ţările musulmane solul produce un lucru extrem de veninos şi asemănător în ansamblul său figurii unui om: de fapt, are aparenţele ginseng-ului (vezi mai departe). Se numeşte yapu-lu. Planta aceasta creşte în pământ la o adâncime de câteva zeci de picioare.

Dacă un om se loveşte din greşeală de plantă, exalaţia ei veninoasă îl face să moară. Iată mijlocul de a o lua. Înainte de toate, se sapă o groapă, destul de mare *ca* să încapă un om în ea, în cele patru părţi (ale rădăcinii). Apoi se leagă de ea, cu ajutorul unei curele de piele un, câine. Cu un băţ se bate câinele şi acesta fuge smulgând cu el rădăcina. Copleşit de aburii otrăvii, câinele moare pe loc. Atunci se îngroapă rădăcina într-o gaură (B: Într-o altă gaură) şi după un an poate fi scoasă şi uscată la soare. Ea este amestecată cu alte ingrediente (B: pentru ea natura sa să fie dominată) şi de câte ori e nevoie de intervenţia ei se amestecă cu puţin vin şi se dă ca băutură; întreg trupul celui care o bea va fi paralizat şi va cădea într-o torpoare ca şi cum ar fi mort. Chiar dacă va fi împuns cu cuţite nu va băga de seamă. După trei zile, dacă i se dă o mică doză de doctorie (?) se va reîntoarce la viaţă. Poate acesta era procedeul întrebuinţat de Hva T'o care, pe vremuri, ştia să deschidă intestinele şi să cureţe stomacul pentru a vindeca bolnavii. Am auzit că o provizie dintr-această doctorie e păstrată în Farmacia Imperială. Pai T'inyu a aflat-o de la Lu-Sun-Yai. Unii spun: ofiţerii avizi şi funcţionarii asupritori din zilele de azi, când au defraudat şi sunt acuzaţi iau aşa numita doctorie de 100 de zile. Nu este oare planta aceasta de care am vorbit noi?" (Laufer, pp. 2 – 4.)

Ya-pu-lu nu este altceva deci-l termenul arabo persan *ahruli* sau *văbruh*, prin care se desemnează fructul mătrăgunei. Mătrăguna (care în limba română are foarte frumoase nume) se cheamă în arabă

toffâh-el-jinn, adică „mărul spiritelor” sau sirij-el-kotrob, „lampa spiriduşilor”, de asemenea, la ba şi beid-l-jinn („oul spiritelor”, vezi Leclerc, Tr*ăite des simples,* vol. II, p. 246; III, 240, citat de Laufer).

Mătrăguna este o plantă care a fost alăturată pretutindeni de calităţi antropomorfice. Este adevărat că rădăcina ei seamănă adesea cu un corp de om. (Domnului Candrea i-au scăpat cele 6 rădăcini sculptate în chip de om, culese din Orientul

238

apropiat şi reproduse de Lustan în „Zeitschrift für Etimologie”, vol. XXIII, 1891, pp. 726 – 28. Autorii clasici nu relevă această formă antropomorfă a mătrăgunii. Numai un citat păstrat în *Codex Neapolitanus* al lui Dioscoride ne spune că rădăcina de mătrăgună era numită anthropomorphos în lucrarea pierdută a lui PseudoPitagora asupra efectelor plantelor. De asemenea, Columbella (*De re rustica*, x, 19, 20) vorbeşte despre *planta semihominis* (Laufer).

Calitatea ei soporifică a fost cunoscută de autorii clasici (Aristot, *De somno et vigilis*; Teophrast, *Hist. plant*, IX, 9, 1; Xenophon, *Symp*, II, 24; Dioscoride, IV, 76). Povestea cu câinele nu se găseşte nici la Pliniu, nici la Dioscoride, dar e bine redată de Flavius Joseph, *De bello juă – aico*, *VII*, 6, 8; iar Elian (*Hist an*, XIV, 27) o numeşte *cynospastus* („dezrădăcinată de un câine”) sau *aglaophotis* („lumină strălucitoare”; cf. Pliniu, XXIV, 102). Despre luminozitatea acestei plante, vezi, pentru tradiţiile islamice, Leclerc, *Trăite des simples*, vol. II, 247 (citat de Laufer, 12 – 13).

Se leagă de mătrăgună o întreagă scrie de superstiţii, Date antropomorfice. Un alt grup de tradiţii chineze, care nu se întâlnesc în Cu Mi, vorbesc de mătrăgună asemenea Hui Maâmonide. Acesta spune, apropo de cartea *Agricultura Naba-teenilor*, că Adam în cartea sa a menţionat un arbore a cărui rădăcină are forma unui om şi pronunţă cu voce tare cuvinte inteligibile (Chwolson, *Die Seabier*, II, p. 458; citat de Laufer). Planta chineză, *ginseng*, este, de asemenea, antropomorfizată şi chinezii cred că poate vorbi. Dar între ea şi mătrăgună există diferenţe. Mai întâi *ginseng-vi* nu e o plantă veninoasă; dimpotrivă, ea restabileşte viaţa. Nu e nici primejdios, nici fatal să culegi *ginseng* şi planta aceasta n-a ajuns obiect de magie. Credinţele antropomorfice relative la *ginseng* sunt proprii chinezilor şi nu le-au împrumutat popoarelor occidentale care aveau planta antropomorfică în mătrăgună (Laufer, p. 20 – 21). În ceea ce priveşte

această particularitate de a vorbi a *ginseng-ului*, Laufer crede că ea era populară în China înainte ca noţiuni analoage să fie create în Europa relativ la mătrăgună. De altfel, chinezii n-au cunoscut mătrăguna înainte de dinastia Sung (960 – 1280). „Dar, dacă e adevărat că *ginseng-ţi* era un obiect de comerţ între China şi Persia, se pune întrebarea dacă strigătul mătrăgunei, idee care apare în evul-mediu, nu este rezultatul direct al poveştilor chineze privitoare la *ginseng*" (Laufer, p. 21).

239

D. Aurel Candrea a recoltat, într-adevăr, multe referinţe la credinţele românilor şi ale altor popoare relativ la facultatea de a vorbi a mătrăgunei. Se mai observă şi alte superstiţii interesante: puterea mătrăgunei de a dărui copii celui care o posedă, de a aduce bani în casă, de a vindeca, de a descuia lacătele etc. Apoi, o caracteristică: rădăcina se moşteneşte din tată în fiu, însă trebuie să treacă în stăpânirea fiului cel mic, care e obligat să depună în coşciugul tatălui său o bucată de pâine şi un ban de aur sau de argint. E acesta un obicei foarte ciudat, o reminiscenţă de ultimo-genitură. Se mai spune, de asemenea, că rădăcina trebuie scăldată, îmbrăcată şi împodobită, adusă la masă; dacă nu i se dă de mâncare, ţipă ca un copil mic.

Credinţele acestea trebuie să-şi aibă un substrat. În general, legendele plantelor antropomorfice prezintă această caracteristică; ele cuprind istoria spirituală a omului, în ele se trădează concepţia omului despre sine, despre cosmos şi despre zei. Mătrăguna se pare că are o foarte interesantă istorie în urma ei.

Vom încerca s-o descifrăm în foiletonul următor.

[„Cuvântul", 18 nov. 1333, p. i-2 f.

LEGENDA MĂTRĂGUNEI

Note şi bibliografie *

În foiletonul precedent am examinat câteva legende asiatice asupra mătrăgunei, care completează tradiţia europeană. Planta aceasta, atât de mult antropomorfizată, este una din puţinele cu caracter *cosmic*; adică, legenda ei trădează o preocupare de a explica creaţia, naşterea etc, dar nu o „explicaţie" ca în poveştile populare etiologice, bazată pe un calambur filologic sau pe un vag proces de asociaţie, ci un adevărat efort de sinteză realizat sub semnul magic al folclorului.

Să se observe mai întâi legăturile dintre calităţile atribuite de

către popor mătrăgunei şi „ierbii fiarelor”. D. Candres a adunat destule citate în această privinţă. Mătrăguna poate

— Articolul este scris în grabă şi se încheie cu o bibliografie *în* nota erudită a autorului. Dar tema va fi reluată de mai multe ori.

240

descuia lacătele, poate face să sară porţile. Însuşirea aceasta magică – de a descuia, de a ajuta „intrarea”, trecerea „dincolo”, instaurarea unei noi condiţii – este o rămăşiţă foarte evidentă a riturilor „de trecere”. Mătrăguna nu ajută numai descuierea lacătelor, ci şi *naşterile*. În multe părţi ale Europei (vezi citatele în Candrea) se crede că cel care posedă o rădăcină de mătrăgună va avea copii mulţi şi naşterile vor fi uşoare. Este aceeaşi calitate de a facilita „trecerile”, „intrările”.

Tot despre mătrăgună se crede că străluceşte noaptea. Această însuşire photică este împrumutată perlei. Dar peria are un simbol foarte precis în folclorul vechi, mai ales în credinţele mediteraneene şi austroasiatice; ea simbolizează principiul feminităţii, al fertilităţii, pentru că se găseşte în scoici – şi scoicile au avut. totdeauna valoarea magică a matricei (procesul vulva-scoica-perla). Se poartă coliere de scoici pentru apărarea vieţii, pentru promovarea ei, pentru întărirea magică a puterii creatoare. Luna a fost identificată cu marea, cu oceanul, cu aceeaşi forţă cosmică feminină; de aceea perla a fost numită „picături de lumină”, „strălucitoare noaptea”; şi pentru că se găseau în scoici (vulva) se credoa că sunt aidoma cu grăuntele de magică feminitate creat acolo de lună.

Luna, oceanul, scoicile, perla, voalul (spuma mării care a creat pe Aphrodite), mătrăguna, iarba fiarelor – iată un lung proces de asociere, bazat pe aceeaşi logică folclorică, prin care se încearcă a se explica marea taină: viaţa, fecunditatea, naşterea. Mătrăguna participă la aceste procese de explicaţie cosmică. De aici valoarea ei tragică, de aici puterea pe care o exercită asupra fertilizării. Se ştie că, în credinţa poporului, mătrăguna creşte pe locul unde a fost spânzurat un om virgin. Picătura de spermă a spânzuratului rodeşte; fructul acestei uniri are însuşirea de a ajuta naşterile. Este o unire magică, între spermă şi pământ.

Puterea toxică a mătrăgunei este explicată tocmai prin acest caracter „interzis”, sacral, magic, al ei. Scoaterea ei din pământ trebuie făcută – după cum am văzut în foiletonul precedent – cu multă grijă şi

cu ajutorul unui câine (câine negru). Dacă ne amintim rolul pe care îl are câine] e în viaţa sufletească populară (mediteraneană, micro-asiatică), legătura aceasta nu ne pare enigmatică.

Profesorul C-eorge Eliot Smith, într-una din cărţile sale asupra originii şi difuzării culturii europene, *The l'vohition of the Dragon* (Manchester, 1919) emite o ipoteză asupra legă

241

20 – Meşterul Manole turâi dintre câine şi mătrăgună, care ne poate ajuta în sumarele noastre note de faţă. Elliot Smith arată mai întâi că delfinul şi câinele-de-mare sunt socotiţi în folclorul levantin protectori ai perlelor, după cum balaurii sunt protectorii comorilor, ai autorului (simbolul virilităţii, al esenţei masculine) în folclorul continental. Pe pământ, crede el, câinele ia locul câinelui-de-mare. Mai ales că mătrăguna (ca şi scoicile, perlele, aurui, toate obiectele ce se pun în mormânt pentru a „susţine" mortul prin valoarea lor magică), mătrăguna are o funcţiune magică, de a face „treeerea", descuierea, intrarea în alt loc (naşterea şi moartea). Există o intimă asociaţie între câine şi zeii infernali. (Plecate, ritualul renaşterii mortului la egipteni, câinele divin Anubius şi placenta; vezi Moret, *Mystères Egyp-tiens,* pp. 77 – 80). Semnul hieroglific al cuvântului egiptean me*s,* „a da naştere", consistă din pieile a trei câini (sau şacali, vulpi). Câinele cu trei capete, Cerberus, care apără pragul Infernului, poate să aibă o legătură directă cu acest semn grafic egiptean, care simbolizează trecerea prin pragul vieţii (George Elliot Smith).

Există o credinţă universal răspândită asupra câinelui ca o călăuză a mortului. Materialul este atât de abundent încât nu mai e nevoie să stăruim aici. S-ar putea ca ipoteza lui Elliot Smith să nu fie atât de paradoxală pe cât pare. Ea ar explica straniul rol al mătrăgunei; pe de o parte „deschizătoare" de porţi (fiare, uşi, naştere) pe de altă parte legată de viaţa cealaltă, de moarte. Mai rămâne de lămurit fantasticul legendelor acestei plante cu caracter „cosmic"; legătura ei cu virginitatea, cu sexualitatea neîncepută, hermafroditismul, ai zonele lunare. Vom încerca să continuăm aceste investigaţii altă dată, poate chiar în acest loc.

Adaug o bibliografie sumară, nu numai asupra mătrăgunei, ci şi asupra perlelor, scoicilor, vieţii infernale. Toate acestea ne ajută să înţelegem sensurile folclorice ale mătrăgunei.

BIBLIOGRAFIE

Brugsch, *Die Alraune als altagypâische zauberpâanze*, Zeitschrift für Aegypt. Sprache, Bd. XXIV, 1891, p. 31 şi urmare (p. 35, 36, important).

Henri Gauthier, *Le nom hierogliphique de l'argile rouge d'Clephan-tine*, Eevue Eşyptologique, t. *XI*, „*nr*. 1 – 2, 1904, p. 1 şi urmare (aso-eiaţ. a dintre mătrăgună şi substanţa roş; e din povestea distrugerii lumii).

242

James Frazer, *Jacob and the Man drakes*, *Proceedings* of the Bri tish Academy, vol. VIII, 1917, p. 307 şi urmare (studiu de rară erudiţie).

G. Eiliot Smith, *The evolution of the Dragin*, pp. 192 – 206; Ku-magusu Minakata, „Nature", 1985, April 25, p. 608; August 13, 1896, p. 343 (legende şi chimie).

Dr. Fr. Houssay, *Les theories de la Genes a Mycenes el le sens zoologique de certains symboles du culte d'Aphrodite*, Revue Archeo-logique, 1895, p. 13 şi urmare (de consultat cu precauţie).

K. Tumpel, Die „Muschel der Aphrodite", Philo logus, Bd. 51, 1892, p. 385 (asociaţia Aphrodite cu Sepia, Loligo etc. Studiu capital).

Lippmann, *Alraun uns schirarzer Huni*, „Abhandlungen", vol. I, pp. 190 – 204 (important pentru documentele magico-alchimice).

Vigouroux, *Dicuonnaire de la Bible*, vol. IV, (pp. 653 – 655).

C. B. Randolph, *The Mandragora of the Ancient*, *în Folklore* and Medicine, Porc. Amer. Academy of Aris and Science, V, XL, Boston, 1905, pp. 485 – 537.

Restul bibliografiei se găseşte în Laufer, Frazer şi Randolph, operele citate. La studiul medice.1 al mătrăgunei, adaugă nota din British Medical Journal, 15 March 1890, p. 620, pentru efectele terapeutice. Pentru tot ce priveşte medicina mătrăgunei, sunt îndatorat prietenului meu dr. K-T. Matsumaro, de la Imperial University, Tokyo, care a binevoit să-mi pună la dispoziţie notele sale asupra chestiunii.

l" Cuvântul", 23 nov. 1933, p. 1 – 2].

PIATRA ŞERPILOR

[Studiu de folklor comparat]

Asociaţia între şerpi sau balauri şi pietrele preţioase a fost o matcă fertilă pentru creaţiile folclorice. De aici a luat naştere un vast grup de legende. Simbolismul şarpelui şi al balaurului are o mare

difuziune în spaţiu şi timp. Anevoie am putea vorbi despre originea acestui simbolism, precizând rasa sau cultura care l-a creat. Cu atât mai anevoie, cu cât polivalenţa simbolică a şarpelui şi a balaurului prezintă ea însăşi taine de nepătruns. În cadrul legendelor de care ne ocupăm acum se poate însă vorbi cu certitudine de originea lor geografică şi istorică. Era. Cesquin, în cartea sa *Les contes indiens et VOccident* (Paris, 1922), a adunat destule documente asupra acestor legende ale şerpilor păzitori de nestimate şi asupra „pietrei şerpilor". Este una din puţinele teme studiate de eruditul folclorist francez care îşi verifică teza sa despre originea indiană a poveştilor europene. Trebuie să atragem încă o dată atenţia că Em. Cosquin *1* dovedeşte *numai* originea în

diană a *legendei* „pietrei şerpilor", adică a formei noi (alterată, dramatizată, „fantastică"), pe care imaginaţia indiană o dă unui simbol arhaic.

Credinţa că nestematele – sau numai unele din ele – sunt pietre căzute din capul şerpilor şi al balaurilor nu este decât alterarea vechiului mit al monştrilor subterani păzitori de comori. Că această pază le este încredinţată ca o misiune, înţelegem dintr-o legendă din Anvergne, culeasă de Sebiliot în care se spune că şerpii păzitori de comori poartă la gât", en marque de leur mission", un inel de aur. Fără îndoială că inelul nu este decât amintirea confuză a „pietrei şerpilor". Credinţa – de origine indiană – în existenţa acestor pietre fabuloase a dat naştere superstiţiilor elenistice (reluate şi amplificate de arabi) în legătură cu diamantul. Multă vreme s-a spus că diamantul e toxic şi că nu trebuie pus pe buze, tocmai pentru că se credea că a fost purtat în gură de către şerpi3. Într-adevăr, şerpii nu sunt numai păzitorii nestematelor: ei sunt, în anumite legende europene, făuritori de magnifice pietre scumpe. Aşa, de pildă, în Ungaria se crede că „diamantele sunt um*flate c*um se umflă sticla, de mii şi îmi de şerpi, în peşteri, şi apoi îngropate în nisip" 4. În România, naşterea unui balaur dintr-un şarpe e astfel descrisă: „Într-o anumită zi de primăvară se adună o sumedenie de şerpi care îşi amestecă balele, alcătuind din acea spumă o piatră scumpă sau diamant (ea are însuşirea de a poto foamea şi setea la cei ce o ling). Şarpele care a înghiţit această nestemată se face balaur, adică începe a se lungi şi îngroşa. îi cresc aripi şi dobândeşte mai multe capeta" r>. Explicaţia transformării

şarpeiai în balaur prin înghiţirea pietrei scumpe este un element recsnt în basmele româneşti. Dar credinţa în „pietrele preţioase făcute din balele şerpi1 or” este frecventă preliutindeni în ţinuturile româneşti şi a fost remarcată şi de Alecsandri6. În unele provincii franceze se crede că şerpii se adună o dată pe an şi toţi laolaltă fac un diamant enorm pe care cel mai mare şi-i pune pe frunte. În Cologne, şerpii se grămădesc unii într-alţii până ce alcătuiesc o adevărată movilă vie şi astfel înlănţuiţi se rostogolesc pe malurile unui heleşteu situat între Ardon şi Jony şi acolo lucrează împreună un diamant magnific. Fiecare şarpe picură un fel de lichid strălucitor, pe care îl păstrează sub limbă, iar doi dintre ei, recunoscuţi de toţi ca adevăraţi maeştri, adună această licoare şi o ajnă să se congeleze. Apoi, şerpii se freacă de piatra scumpă şi o şlefulesc până la desăvârşire, retrăgându-se unul după altul în heleşten.

244

Cel din urmă dintre ei aruncă nestemata în apă7. O veche tradiţie chineză afirmă că şerpii hibernează, înghit argilă şi primăvara scuipă o piatră neagră pe dinăuntru şi galbenă afară a. În Wales se crede că „piatra şarpelui” se găseşte în coada reptilei, nu în cap; deşi, în aceeaşi regiune se întâlneşte credinţa că pietrele scumpe sunt făcute din saliva şerpilor9. În *b*asmul românesc, îm*păratul peştilor,* un pitic vede pe un balaur „vărsând pietre scumpe” i0. În multe părţi din Anglia, ţăranii cred că în noaptea Sfântului Ioan, de la miezul verii, şerpii se adună şi, apropiindu-şi capetele, suflă cu toţi şi fac un fel de „inel de sticlă” care se numeşte „piatra şerpilor”.

Cele dintâi documente despre „piatra şerpilor” le găsim în *Jâtaks*, marea colecţie de parabole budhiste, redactată în sec. III, dar cuprinzând materiale folclorice extrem de vechi. Astfel, în *Jâtaka* nr. 543 se vorbeşte de o „piatră de culoarea coceinelei”, a cărei strălucire., înroşeşte” capul unui rege al balaurilor (Nâgas). Tot acolo se menţionează „nestemata care poate aduce orice doreşte omul” şi pe care „o mie de Nâgas” au scos-o din „lumea balaurilor” (Nâgas), adică din „ţărmul celălalt” 12. În India, însă, piatra şerpilor alcătuieşte şi astăzi una clin temele cele mai populare ale povestitorilor de meserie 13. Foarte multe proverbe indiene au fost adunate de Otto Bohtlingk14. În Ceylân există credinţa că piatra se face în gât-ieiul şarpelui. Când acesta vrea să descopere ceva în întuneric, scoate piatra – care străluceşte mai puternic rlecâi” cel mai frumos şi mai pur

diamant – şi după aceea o înghite din nou. Nestemata aceasta se poate dobândi zvârlind praf asupra ei, când o scoale şarpele ca să-şi lumineze drumul. Omorârea reptilei, însă, aduce nenorocla. Vânamihira, autorul celebrului xratat de astrologie *Brihauairihită*, ştie că şerpii care se trag din Takshaka şi Vâsuki, precum şi şerpii înţelepţi (*Kărnaga*, „liberi să umble unde le place –, adică eliberaţi de *kar-na*) au perle strălucitoare albastre, în creştete1 e lor 15. Smaragdul pentru că era piatra lui Garūḍa – vulturul mitic, duşman al şerpilor, care le scotea otrava îndată ce-i vedea – era întrebuinţat în India ca cel mai bun antidot al otrăviil7.

Fără îndoială că de aici, din India, s-au difuzat în lumea întreagă legendele „pietrei şerpilor". Plinius (Nat. Hist. XXXVI, 10) vorbeşte de *dracontia* sau *dracomites*, piatră preţioasă care se formează în creierul (cerebra) balaurilor – Marele erudit latin îşi indică izvoarele acestei afirmaţii: e mărturia unui anumit Sotacus, care ar fi văzut o asemenea nestemată la curtea regelui Persiei. Tot Plinius (ibid., XXIX, 2) mentio

245

neazǎ „oul şarpelui14 (ovum arguinum) pe care, în Galia, *1*} fac vara nenumăraţi şerpi din balele şi sudoarea lor. Este probabil o versiune alterată, „naturalizată" a aceleiaşi răspândite legende a pietrei şerpilor. Philostrat, scriind în sec. III d.Hr. *Viaţa lui Apolonius din*, *Tyana*, afirmă (lib. III, eh. 7) că ochiul unor anumiţi balauri este „o piatră de o strălucire orbitoare", despre care se spune că posedă virtuţi magice şi misterioaselS. Originea orientală a legendei este încă o dată verificată căci Philos trai cunoştea desiul de bine tradiţiile asiatice. Credinţele acestea s-au răspândit pretutindeni, mai mult sau mai puţin pure. În cele mai vechi poeme germanice se menţionează „piatra şarpelui", numită şi piatra victoriei" 19. Laponii cunosc tema". şerpilor înlănţuiţi", care dau naştere unei pietre scumpe sau unui *ovum anguinum20*. Credinţe oarecum similare se întâlnesc însă şi în Americaa şi în Noua Guinee22. Nu ştiu dacă s-a folosit şi acest amănunt pentru susţinerea tezei – atât de probabile – a dispoziţiunii miturilor asiatice în Pacific.

După cum era de aşteptat, această „piatră a şerpilor" are o virtute mult asemănătoare obiectelor magice", care nu sunt altceva decât fragmente, desfigurate de imaginaţia populară, din substanţa vitală. Ca şi mătrăguna, piatra şerpilor aduce celui care o posedă bogăţii nesfârşite. Evident, caracterul magic al pietrei este şi mai

accentuat. Cu ajutorul ei, cel care o are poate face şi avea tot ce-i doreşte inima. Într-o povestire din Etah (India de Nord), un şarpe dă* unei principese o piatră scumpă, spunându-i: „De câte ori vei avea nevoie de ceva, n-ai decât să pregăteşti ritual o bucată de pământ şi să aşezi nestemata pe ea, şi arunci tot ce-i vei cere, vei dobândi” 23. În Anam, un şarpe dă binefăcătorului său o piatră prin care „poate deveni bogat şi obţine tot ce vrea” *24*. Aceeaşi temă o întâlnim şi la tătarii din Siberia, în Polonia, în Ceylon *2 o*. În alte basme se spune că „piatra şerpilor” face pe cel care o stăpâneşte să înţeleagă limba animalelor. Cosquinx *citează o* povestire anumită, una neogreacă şi alta veche germană cu aceeaşi temă. Imaginaţia populară a contopit aceste două motive paialele: 1) virtuţile magice ale pietrei şerpilor şi 2) darul înţelepciunii şi al profeţiei pe care îl au şerpii. Căci ei, fiind o încarnare a sufletelor morţilor, sunt mai înţelepţi decât oamenii şi au chiar puteri profetice, pentru că morţii ştiu mai dinainte ce se petrece în lume. A înţelege „Jimba păsărilor” înseamnă a avea acces la realităţi transcendente, ascunse omului de rând; căci păsările, ca şi „aripile” în general, simboli

zează cunoaşterea metafizică, la care nu poţi ajunge decât prin elevaţie. Toate aceste „superstiţii” traduc în concret simboluri şi principii metafizice.

Istoria fabuloasei pietre a şerpilor verifică încă o dată legea „descompunerii fantasticului”. Mitul se descompune, se „concretizează” şi se „dramatizează” (episoade, întâmplări, personaje), după o economie foarte precisă. *„Descompunerea fantasticului” se împlineşte, în măsura în care semnificaţiile originare – create şi alimentate de o puternică intuiţie metafizică – se pierd*. Când emblemele şi „textele” create prin înţelegerea unităţii cosmice sau a dramei umane nu mai găsesc în conştiinţa omului corespondentul originar, adică nu mai provoacă experienţa spirituală iniţială – atunci ele capătă semnificaţii noi, „dramatice” şi „concrete”. Latenţele simbolului sunt infinite uneori se poate spune că sensuri multiple coexistă într-un simbolism. Alteori sensurile acestea sunt creaţii secundare şi se nasc după o logică foarte strictă.

Nu e greu, aşadar, de înregistrat articulaţiile legendei „pietrei şerpilor”. Simbolismul din care s-a desprins această „creaţie populară” este de o covârşitoare bogăţie. Legenda nu este, ea însăşi, decât o

foarte plastică amintire a unor „drame” ale căror semnificaţii s-au pierdut sau n-au fost niciodată cunoscute. (Căci trebuie să admitem şi ipoteza că anumite straturi populare n-au asimilat niciodată sensurile originare ale simbolurilor. Chiar în Europa, civilizaţiile ţărăneşti n-au asimilat simbologia şi zoologia creştinismului cu atât mai greu am putea crede că păturile agricole, bunăoară, şi-au însuşit, în proio-istoric, simbolismul claselor dominante şi cuceritoare; mai ales în epoci în care „prozelitismul” nu exista). De aceea virtuţile magice ale pietrei şerpilor prezintă „variante”, datorită interpretărilor şi tendinţei către concret a mentalităţilor populare. Alături de puterea magică a bogăţiei şi înţelepciunii („limba animalelor”), această fabuloasă piatră începe să aibă şi puterea de a apăra de muşcături şi ele a absorbi veninu1. Dieudonne de Gozón, care a fost al treilea Mare Maestru al Cavalerilor Simţului Ioan la Rhodos între 1346 – 1353, a rămas celebru prin faptul că a omorât balaurul din Malpasso. Ele-Rentele istorice şi elementele mitice sunt amestecate deopotrivă în această legendă. Aşa cum era firesc, prinţul de Gozón a căpătat, în legendă, atributele Sfântului Gheorghe în luptă cu monstrul. Lupta împotriva unui balaur, care bântuie o regiune şi cere cu o crâncenă regularitate fete tinere, este un motiv mitologic care s-a observat într-un mare număr de bas

247

me27. Pe noi ne interesează însă „piatra balaurului” pe care a văzut-o şi de care vorbeşte Bossio, istoricul ordinului Sf. Ioan, cam 70 de ani după plecarea Cavalerilor din Rhodos. Inutil să spunem că lupta lui de Gozón cu balaurul nu e menţionată în documentele contemporane şi că de ea începe să se vorbească la Rhodos pe la 1521, o sută şi şaptezeci de ani după moartea eroului; inutil, de asemenea, să adăugămi că legenda unui anonim care a ucis un asemenea balaur circulă la Rhodos de la 1420 şi este menţionată de Buondelir. onti în a sa *Liber* Insulanim2E. Dacă a avut sau nu loc o asemenea luptă nu ştim; semnificativ este numai amănuntul că fapte „eroice” din străvechi legende sunt atribuite unui Cavaler a cărui personalitate istorică nu suferă îndoială. Această asociaţie nu se explică numai prin bine-cunoscutele legi ale memoriei populare – care transmite asupra personajelor istorice elemente mitice (Alexandru, Roland etc.) – ci pune în evidenţă un fapt mai semnificativ. Orice luptător, împlinind un act de mare curaj, în care îşi riscă viaţa, devine „erou”. Asta înseamnă că gestul lui îl „eroizează”, îl solidarizează cu o condiţie spirituală

supraumană şi îi asimilează unei stări supraistorice. Eroismul – pe care cei vechi îl considerau drept singurul „sacrificiu” obligatoriu pentru războinici, singurul lor vehicul către sacru – scoate pe bărbat din istorie pentru că însuşi eroul, prin actul său de mare curaj, s-a scos din condiţia umană 29. Întorcându-ne la Cavalerul Gozón de Dieudonne *, cronicarul Bossio ne descrie celebra piatră pe care eroul se presupune că a smuls-o din fruntea balaurului rhodian. Ea era de forma şi de mărimea unei măsline şi părea un cristal cu multe culori. Apa în care era pusă bolborosea cu violenţă şi asimila virtuţile pietrei, devenind astfel un antidot împotriva otravei. Bossio citează mărturia unui principe rhodian, din familia lui Gozón, care afirmă că a văzut pe cineva care a vărsat un şarpe de aproape două palme îndată ce a băut din acea apă 30. Conrad von Megenburg în a sa *Buch c'ei A'cuvr* afirmă că „piatra şarpelui” trebuie scoasă din creierul monstrului cât acesta este încă în viaţă 31. Un Lapidai re din secolul XII, care trece sub numele lui de Mandeville, ne spune că „piatra şarpelui” sau *direconddes*”, est engendree de plusieurs serpents qui joignent leurs tet-es ensemble et soo Oent; ei le est noire et porte a son chef une partie de blanefreur pale au milieu de

— Una dintre „repetiţiile” cararferistiee Iu; Mire «M FliarK fapt remarcat adesea: Al. Paleologu, A. Marino îaqueâle est une image de serpent; este vaut contre venin et garde celui qui la porte de morsure de serpent et de betes venineuses, en telle maniere, qu'on peut les prendre en să main îoute nu e sans se biesser” *S2*.

Multe alte pietre magice, cărora li se conferea, prin analogie, o origine serpentină aveau proprietatea de a denunţa – otrava dintr-un lichid şi, de asemenea, erau folosite ca antidot. *Carbunculus* sau rubinul – numele acestea erau egal întrebuinţate în Evul Mediu – putea surprinde otrava oriunde ar fi fost *ea63*. Aşa-numita „piatră de broască” (toad-stone) cunoscută vechilor farmacişti sub numele de *borax* sau *stelon* anunţa şi ea otrava prin schimbarea culorii. Piatra aceasta, care se mai numea şi *bufoniies*, era de fapt un os de peşte fosilă, frecvent în formaţiile colitâce1 4. O altă piatră magică, renumită pentru virtuţile sale anxidotice era *bezoarul*. În *Secrelum Secretorum*, ni se spune că bezoarul e eficient împoiriva oricărui fel de otrăvuri, muşcături sau înţepături. *Cel* care bea o licoare în care s-a amestecat praf de bezoar scapă de la moarte, iar otrava iese prin transpiraţie. Dacă se pune praf de bezoar pe muşcătura unui şarpe, scoate otrava

afară, iar dacă se zvârle în gura viperelor le sufocă. Această piatră miraculoasă, precizează *Secretum Secretorum*, se găseşte în otrava şerpilor4*j5, cu alte cuvinte, în gura reptilelor, ca o adevărată „piatră a şerpilor”. Fireşte, toate acestea aparţin legendei; bezoarul, *real*, era un calculus compus din fosfat de calciu şi păr, care se găseşte în intestinele unor anumite oi, capre şi maimuţe orientale. Piatra aceasta a cunoscut o extraordinară difuziune – Orient, America, Perú, Europa şi de foarte multe ori se punea, ca antitoxic, în vin36. O altă piatră eficientă împotriva muşcăturilor de şarpe era aşa-numitul *serpentin* – Ideea că şerpii poartă pietre scumpe în cap sau în gură era atât de înrădăcinată în Evul Mediu şi în Renaştere incit mulţi călători europeni declară că *au văzut* asemenea miracole. Aşa mărturiseşte, bunăoară, Yordanus Catalanus în ale sale *Mirabilia Descripţia* (circa 1450), Purchas *in His Pil-grimes* etc. „*n*. În Anglia, se credea că anumite pietre de formă serpentină sunt şerpi împietriţi de către Sfânta Hilda şi Sfânta Keyna3J. Fapt este că ideea pietrelor şerpilor – simplă epavă degradata a unui mit străvechi, el însuşi o „dramatizare” a iinor simboluri arhaice – a murit anevoie în conştiinţa europeană modernă. Întocmai după cum magia pietrelor scumpa a fost lichidată abia la sfârşitul secolului trecut, de când nes

249

tematele nu mai sunt admirate pentru eficienţa lor ocultă sau pentru „principiul” ’1 din care derivă – ci pentru frumuseţea lor – Nu este exclus ca, în istoria acestor legende, să fi intervenit şi observaţia empirică. Bunăoară, uneori se găsesc în corpul unor anumiţi şerpi unele concrescenţe tari şi pietroase. Numeroase pietricele (calculi) sunt scoase din felurite animale şi folosesc ca antidot la otravă sau ca leacuri pentru anumite boli40. Un scriitor bizantin afirmă că pietricelele (calculi) cin struţ sunt bune contra oftalmiei; ier secreţiile pietroase care se găsesc într-un lynx erau folosite în antichitate împotriva bolilor de rinichi4I. Eezoarul medicinal provenea, după cura se ştie, din ruminanfce. Trebuie totuşi să amintim că uneori avem d° – a face cu „pietre magice”, cum este bunăoară *afecto-via*, care se găseşte, după afirmaţia lui Plinius (XXXVII, 54) în cepul cocoşilor şi care are proprietatea de a face invincibil pe cei care o poartă42. Confuzia d între asemenea *calculi* de origine animală şi pietrele preţioase poate că a contribuit uneori la naşterea unor legende. Noi credem însă, sprijiniţi şi pe numeroase exemple paralele, că procesul a fost invers: de la

fantastic şi mitic la „concret 4 şi empiric. Concrescenţele tsri şi pietroase, care se întâlnesc numai câte o dată în corpul unor anumiţi şerpi, *au fost descoperite pentru că au fost căutate acolo*; şi au fost căutate pentru că se ştia că şerpii au nestemate în frunte sau în creier. Medicina empirică ia fiinţă, în general, după ce oamenii încetează de a mai crede în medicina magică. După ce încetează de a mai crede sau după ce e interpretează greşit, ei caută verificări sensibile, inventând o farmacopee reală în locul unor plante de simplă valoare magică – tot aşa după cum chimia a luat naştere după ce s-a pierdut sensul primordial al chimiei care, aşa cum am arătat aiurea43, nu era o ştiinţă empirică, ci una spirituală, o tehnică mistică.

NOTE:

1. Lucrul a fost dovedit, cu mai puţine exemple, fireşte, încă de Theodor Benzey, în primul volum din Pantchatantra (Leipzig, 1859}, pp. 213 – 215.

2. *Le Folklore de France*, vol. II (Paris, 1905), p. 206.

250

3. B. Laufer, The *Diamond*. A *Study* în *Chinese* and *Hellenistic folklore* (Field Museum, Chicago, 1915), pp. 40 – 41.

4. W. H, Jones şi L.L. Kropf, *The Folk-tales of the Magyars* (London, 1889), p. LXIV, citat de Cosquin, *Les contes indiens*, p. 259.

5. Lazăr Şăineanu, Basmele *românilor* (Buc, 1859), p. 814.

6. *Balades de la Roumanie*, *p*. KLVI.

7. P. Sebillot, *Le Folklore de France*, vol. II, p. 443 Cf. alte legânde, *ibid*., pp. 443 – 444.

8. F. de Mely, Les *lapidaires* chinois (Paris, 1898), pp. 237 – 238.

9. G.F. Kunz, The *Magic* of *Jewels* and *Charms* (Philadelphia, London, 1915), pp. 225 – 228.

10. Şăineanu, op. cit., p. 635.

11. S, Frazer, *Balder the beautiţul* (ed. III, 1913), vol. I, pp. 15 – 16, II, p. 311.

12. Texte citate de Cosquin, op. *laud*., p. 264.

13. W. Crooke, The *Popular* Religion *and Folklore* of *Northern India* (Westminster, 1898), vol. II, p. 143-sq.

14. Indische *Spriiclie* (ÎI el., St. Petersburg 1370 – 1873), nr. 2850 (1180), 773 (228) etc.

15. J. Ph. Vogel, *Indian Serpent-Lore or the Ndgas în Hindu*le. *gsud and Art* (London, 1926), p. 25.

16. *Brihatsahită*, IV, 331, cf. Vogel, op. cit., p. 18. Despre „piatra şerpilor" în credinţele indiene, vezi şi Penzer, *Ocean of Slory* (London, 1924 şi urm.), vol. IV, p. 245 şi nota 1.

17. *Râjatarangini*, IV, 331, cf. Vogel, op. cit., p. 18. Despre „pietrele şerpilor" în credinţele indiene, vezi şi Pânzer, Ocean *of Story* (London, 1924 şi urm.), vol. IV, p. 245 şi nota 1.

18. Cosquin, op. cit., p. 280. Tot Philostrat ne spune că vrăjitorii de şerpi, după ce adorm reptilele, le taie capetele şi scot nestematele; Odei Shephard, Lore *of* Unicorn (London, 1931), p 130. Referinţele autorilor clasici, privind pietre similare *draconitei*, au fost adunate da W.R. Halliday, *Of Snake*. *stones* (studiu publicat în *Folklore şi* retipărit în voi. Folklore *studies*, ancient *and modern*, London, 1924, pp. 132 – 155), p. 152.

19. Jacob Grimm, *Teutonic* Mythology (ed. engleză), p. 1219 sq.

20. Kunz, op. cit., p. 224. „Şerpii înlănţuiţi" aparţin unui alt simbolism de care ne vom ocupa altă dată.

21. D.G. Brinton, The *Nyths* of *the* Keiv *World* (ed. TIT, Philadelphia, 1896), p. 137; Lewis Spence, *The Myths of the North Indians* (London, 1914), p. 248; J. Mooney, *Myths of the Cherokee* (Washington, 1990), p. 296 sq; W.Y. Perry, *The Children of the Sun* (ed. II, London, 1927, p. 401; W.R. Halliday, Folklore *studies* p. 139.

22. Vrăjitorii Raro din Noua Guinee au o piatră dintr-un şarpe negru care poate ucide pe oricine o atinge; Seligmann, *The Melane-slan* of *British* New *Guinea* (Cambridge, 1910), pp. 282 – 183. Walter W. Skeat, care a studiat credinţele populare în legătură cu fosilele considerate drept „pietre ale şerpilor", într-un articol din *folklore* (voi. 33, 1912. pp. 45 – 80: „*Snakestones*" and *Stone* Thrinterbolts *as subiect* for *sistematic investigation*), ajunge la concluzia că centrul acestor credinţe trebuie fixat în Europa şi Africa de Vest (p. 74).

251

Skeat se referă, însă, exclusiv la fosile. Cum vom vedea îndată, noi credem că asemenea credinţe au apărut mai târziu. Ele derivă din lell gendele pietrei şerpilor care, la rândul lor, au fost precedate de teme J simbolice arhaice: şerpii păzitori ai substanţei vitale şi ai ierbii nemuririi; smaragdul luciferic etc.

23. Text citat de Cosquin, *op. laud.*, p. 268. „Pregătirea rituală a unui loc îi conferă o realitate sacră, adică îl transformă într-un spaţiu sacru, asemenea altarului sacrificia).

24. Cosq Jin, *op. laud.*, p. 263, citind A. Landes, *Contes et légendes unnamites* (Saigon 1886). De obicei, aflăm de „piatra şerpilor" în basmele care fac parte din aşa numitul „ciclu al animalelor recunoascătoare".

25. Vezi referinţele lui Cosquin, *op. laud.*, p. 272 – 73.

26. Op. *laud.*, p. 262 – 272.

27. Haztland, The *Legeni*, of *Perseus* (London, 1884, etc.) analizează un mare număr de legende cu balauri în literatura populară. Cf. Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, vol. I. (Paris, 1886), p. 60 sm urm. Frazer, *The Dying God*, p. 78, 195, etc.

28. F.W. Hasluck, *Christianity and Islam unde – the Sultans* (Oxford, 1929), vol. II, p. 648.

29. Asupra acestei semnificaţii a „eroismului" nădăjduim să publicăm în curând o lucrare specială.

30. Hasluck, op. cit., p. 653, nr. 1; Cosquin, Les *contel indiens* „pp. 270 – 272, vorbeşte despre „piatra şerpilor" în credinţele medievale.

31. Hasluck, *ihi'd*.

32. Hasluck, op. cit., p. 653, p. 1.

33. O. Shepard, *hore of Unicorn*, p. 131.

34. Dan Mackenzie, The *Infancy* of *Medicine* (London, 1927), pp. 208 – 209

35. M. Gaster, *The liebreu version of the* „Secretum *Secretorum*" " *în Studies and Textes*, vol. II (pp. 742 – 913), pp. 311 – 812.

36. Shepard, *Lore of Unicorn*, p. 128; Kunz, *The Maaic of Jewels* pp. 201 – 240.

37. S. Seligirsann, *Die viaqischen* Heil *und* Schutzraittel (Stuttgart „1927), p. 282, vezi şi planşa de la p. 232.

38. Shepard, *Lore of Unicorn*, pp. 290 – 291.

39. W.W. Skeat, „*Snakestones*", pp. 53, 54.

40. Halliday, *Folklore studios*, p. 142.

41. Halliday, *ibid*. O anumită piatră se folosea, în antichitate, împotriva ophtalmiei. Aristot şi Aelian ne dau cheia prin care se poate» explica această credinţă; se spunea, anume, că dacă scoţi ochii şerpilor, ei cresc singuri la loc (Halliday, pp. 150 – 151).

42. Textul e citat şi comentat, laolaltă cu alte referinţe şi bibliografie, de N.M. Penzer, *The Pentameroiie of Giambattista Basile* (London, 1932, vol. II, p. 10).

43. Alchimia *asiatică*, I, Buc, 1935; *Yoga*, pp. 254 – 275.

f" Meşterul Manole", an I, nr. 5 – 6, iunie – august, 1939, p. 15 – 211.

DEMONOLOGIE INDIANĂ ŞI O LEGENDĂ ROMÂNEASCĂ

D. profesor Valeriu Bologa, cunoscutul istoric al medicinii de la Universitatea din Cluj, a publicat acum câţiva ani o mică monografie interesând deopotrivă folklorul, etnografia şi istoria medicinii: *La. mashtu-Karina-Sa. mea* (Biblioteca Medico-Istorică, nr. 7; Cluj, 1935, 19 p.). Cu patru ani mai înainte, d. Valeriu Bologa comunicase specialiştilor rezultatele cercetărilor sale într-un articol din revista „Janus" (1931): *Von der habylonischen Labartu iiber arab. Karina zum Krankheitsbe-grijf Samca in der rum dnischen Volksmedizin* (extras de 16 pagini, cu 5 planşe, în afară de text). Profitând de studiul domnului profesor N. Cartojan asupra legendei Sfântului Sisinie (*Cărţile populare în literatura românească*, vol. I, p. 145 – 155, Buc, 1929) şi de cercetările orientalistului H.A. Winkler (*Satomo und die Karina*, Stuttgart, 1931), d. Valeriu Bologa a încercat să reconstituie istoria demonului feminin Samca (Avestiţa, aripa Satanei), de la prototipul mesopotamian Lamashtu (citit până la o vreme, greşit, Labartu), până la transformarea lui într-o noţiune nosologică, un nume de boală, în credinţele actuale ale poporului român. Legendele Avestiţei, aripa Satanei – demonul care fura pruncii sau provoca avorturi – şi ale Sfântului Sisinie (Sisoe), protectorul lehuzelor şi al tinerelor mame, sunt foarte răspândite, atât în folklerul popoarelor mediteraneene şi sud-est europene, cât şi în cărţile lor populare. Hasdeu şi dr. Gaster au încercat, la noi, să stabilească cele danţai filiaţii. D. prof. *N*. Cartojan a completat informaţia – pe cât este cu putinţă în bibliotecile româneşti – şi a scris o bună, deşi succintă, monografie asupra Sfântului Sisinie. (Profităm de acest prilej pentru a îndrepta câteva greşeli de tipar strecurate în *Cărţile populare*; la p. 150, studiul lui K. Frank, intitulat *Zu habylonischen Beschworungstexten*, a apărut în „Zeitschrift für Assyriologie", vol. XXIV, p. 157 – 224, nu în vol. XXIX. cum este indicat în text; la p. 155; studiul şi traducerea lui R. Basset – nu „L «– intitulat *Le & légendes de S. Tertag et de S. Sousnyos*, s-a tipărit în voi. Îl din „La Haute Science", nu în vol. I.).

Trebuie să mărturisim că problema aceasta a demonului feminin răpitor de copii şi a Sfântului care o biruie la luptă, problemă studiată cu atâta competenţă de domnii profesori N.

Cartoj an şi V. Bologa, are o importanţă mai mare decât pare la prima vedere. Nu este vorba numai de o legendă populară şi de un anumit folklor medical grefat pe o anumită demonologie. Legenda aceasta are o viaţă – după cum mărturiseşte d. V. Bologa – extrem de veche. Rareori ni se înîimplă să ni se transmită cu atâta precizie şi prin atâtea documente o credinţă populară foarte răspândită, care să-şi aibă rădăcinile în demonologia babiloniană. Cercetându-se mai cu luare-aminte materialul comparativ – îndeosebi documentele privitoare la Lamashtu – s-ar putea ajunge la rezultate mai precise şi nu numai relativ la *transmisiune*, ci mai ales în ceea ce priveşte *modificarea structurii morale* a acestei credinţe populare. Vom vedea, la sfârşitul acestor note, că, într-o atât de umilă legendă şi într-o atât de mediocră demonologie, se răsfrâng totuşi dominantele culturii care a creat-o sau a împrumutat-o. Problema ar merita, în orice caz, să fie reluată, mai ales că o sumă de studii importante asupra lui Lamashtu au scăpat celor doi valoroşi cercetători, domnii profesori *N*. Cartojan şi V. Bologa. Să notăm pe cele indispensabile: K. Fraixk, *Babylo-nische Beschwo Tungsreliefs* (Leipzig, 1908), Thureau Dangin, *Rituels et amulets contre Labarlu* („Revue d'Assyriologie".

1921, vol. XVII, p. 171 sq.); Wallis Budge, *Amulels and Supers-titions* (Oxford, 1930), p. 104 – 123; Myrhman, *Die Labartu – Texte* („Zeitschrift für Assyriologie", vol. XVI, p. 141 – 200); Charles F. Jean, *Le pêche chez Ies Babyloniens et les Assyriens* (Roma, 1925), p. 41 sq. Câteva documente preţioase în articolul lui Geo. P.G. Sobhy, *Customs and superstitions of the egyp-tian.3 connectcă with pregnancy and childbirth* „Ancient Egypt".

1922, p. 9 – 16).

Am amintit toate acestea ca să subliniem importanţa monografiei drului Jean Fillâozat: *Étude de demonologie indie nne*. *Le Kumăralantra de Rzvana et les textes paraleles vidiens*, *tibetains*, *chinois*, *cambodgien et arabe* (Paris, 1937, V + 192 pagini, 50 fr., ed. Paul Geuthner). Fără a ne privi direct, lucrarea aceasta a indianistului francez poate fi consultată cu folos de medicul-istoricul şi folkloristul român. Este o veche convingere a noastră, pe care nu obosim s-o mărturisim în orice împrejurare similară, că atât folklorul cât şi literatura populară scrisă au considerabil de câştigat de la orientalistică. Lăsând la o parte valoarea unică pe care o are metafizica orientală – toate celelalte ştiinţe „profane", toată erudiţia şi cultura

românească ar fi împrospătate şi fructificate

de o temeinică cunoaştere a Oixentului. După moartea lui Haşdeu şi după plecarea lui Gaster, erudiţia românească a avut legături tot mai superficiale cu orientalistică. Indiferenţa aceasta faţă de orientalism a sterilizat o sumă de eforturi onorabile ale erudiţiei româneşti. Linsa bibliotecilor speciale sileşte pe savanţii cei mai bine informaţi să recurgă la izvoare de muia a doua, sau să le ignoreze cu desăvârşire.

Jean Fiiliozat este doctor în medicină şi e cunoscut printr-o sumă de studii şi articole asupra medicinii, cosmologiei şi biologiei indiene. A cercetat câteodată anumite fenomene vogice din punct de vedere medical. Elev al lui Sylvain Levi şi al lui Jules Bloch, dr. Fiiliozat a desprins de la maeştrii săi tehnica precisă a filologiei orientale. Totodată, de la aceiaşi maeştri a învăţat că Asia e o mare unitate culturală şi că o singură limbă este insuficientă pentru cercetarea chiar a unui sector din această unitate. De aceea, pe lângă limba sanscrită, dr. Fiiliozat dovedeşte o cunoaştere a tibetanei şi a tamelei. Erudiţia aceasta lingvistică îl ajută mai ales într-o cercetare ca cea de faţă, în care îşi propune să străbată nu culmile spiritualităţii indiene, ci fluviile obscure ale mentalităţii populare.

Kuviăratanira este un mic ti atât de medicină demoniacă, în care observaţiile şi prescripţiile propriu-zis medicale aproape că nu au niciun rol; în schimb, demonologia şi practicile magico-rituale au aici rolul de frunte. Este vorba în acest mic text popular de toţi demonii feminini care atacă noii născuţi. Se indică simptomatologia posesiunii şi ceremoniile anti-demoniace care trebuie îndeplinite ca să fie gonit demonul. De altfel, simptomatologia este, după cum remarcă şi Fiiliozat (p. 19), de o desăvârşită banalitate. Dar, adăugăm noi, este aceeaşi simptomatologie pe care o întâlnim în folklorul românesc, când e vorba de boala Samca, sau în textele sumare babiloniene. „Copiii cuprinşi de acest *spirit* capătă un fel de cârcel la stomac, care îi frământă prin înăuntru şi îi zgârceşte atât de tare că-i fac ghem şi le duc picioarele la gură”... „li se sucesc mâinile sau picioarele, se încrucişează, li se strâmbă fălcile...” (Marian, citat de N. Cartojan, p. 152). Lamashtu chinuie tot aşa copiii; li se zgârcesc membrele, tendoanele le sunt smulse, au febră, apoi sunt zgâlţâiţi de frig, etc. (Franck, *Babylonische Beschworungsreliefs*, p. 77 sq. etc). În

Kumăratantra simptomele sunt asemănătoare: copilul „dilată ochii, are convulsii”, „strânge pumnul, ţipă, priveşte în aer”, „se zvârcoleşte”, tsi se

Îndoaie gâtul”, „nu mai mănâncă”, „se agită”, pare paralizat, etc. (Filliozat, op. cit., 4 – 18).

Textul indian vorbeşte de unsprezece „mame” (mătrkă) care „apucă” pruncul. Despre aceste „mame” *Kurnăratantra* nu spune nimic, dar din alte texte paralele şi din credinţele populare indiene, analizate de dr. Filliozat, e uşor de înţeles că ele aparţin aceleiaşi considerabile clase de demoni feminini, din care fac parte Măriyammai, Citală, „Cele şapte surori” etc. Majoritatea acestor divinităţi minore aparţin fondului autohton, prearian, ele fiind mai ales adorate în Sudul Indiei. Ni se pare interesant de relevat că „iconografia” demonului mesopotamian Lamashtu cuprinde o seamă de elemente animale (are dinţi de măgar, un membru de panteră, urlă ca un leopard, ţine şerpi în mâini, pieptul îi e muşcat de un câine şi de un porc etc.) – iar într-un text indian, *Astăngăhră – aya* (Filliozat, p. 46 sq.), simptomatologia posesiunilor păstrează, într-o formă alterată, elemente animale. Pruncul „apucat” de aceşti demoni are, după împrejurări, un miros de ţap, ţipă ca un câine, miroase ca un vultur, ca un corb, ca un peşte etc. De asemenea, par a fi şi alte asemănări, mai precise, între tradiţia babiloniană şi cea indiană. Exorcistul mesopotamian stropeşte copilul bolnav cu apă binecuvântată, luată la confluenţa a doua râuri sau canale (Charles Jean, *Le milieu bi-bliqus avani Jesus-Christ*, vol. III, Paris, 1936, p. 398). Tot cu apă binecuvântată se îmbăiază copilul şi în India (Filliozat, p. 17 etc). În India (op. cit., p. 17, p. 98 etc), se făcea din lut „da la două râuri”, sau din făină de orez, o „păpuşă” (imaginea demonului). În Mesopotamia, de asemenea, se făcea din argilă imaginea demonului Lamashtu (Myrhman, La*bartu* – Te*xte,* p. 150 etc). Amulete cu numele sfântului Sisinie şi, mai ales, cu toate numele demonului, se găsesc în Egipt şi în alte părţi ale Orientului apropiat (Budge, Am*ulets and Superstitions,* p. 104 sq.). Obiceiul s-a transmis şi în ţările româneşti (Carto-jan, *op. cit.,* p. 151).

Dr. Filliozat nu se ocupă decât de documentele indiene sau de cele în directă legătură cu India, de a căror origine suntem siguri. Problema eventualelor relaţii între Lamashtu şi demonii feminini indieni nu se întâlneşte, nici măcar prin aluzii, în erudita sa

monografie. Totuşi noi credem că atât demonologia indiană cât şi cea mesopotamiană au un izvor comun. Asemănările dintre Lamashtu şi nenumăratele mătrkăs indiene sunt prea multe ca să fie întâmplătoare. Apoi, încep a îi cunoscute astăzi o seamă de legături protoistorice şi istorice dintre India şi ţara celor două fluvii (cf. şi cartea noastră *Yoga. Essai sur les origines de la viystique indienne*, p. 294 sq.). Atât în ceea ce priveşte cultele populare (şi, deci, şi demo-nologia) cât şi în ceea ce priveşte arhitectonica, par a exista legături organice între India şi Babilonia. Nădăjduim să revenim curând asupra acestei fascinante probleme. Deocamdată, să amintim că chiar în ritualul vedic, de cea mai bună tradiţie indo-ariană, s-au descoperit anumite relaţii precise cu ritualele babiloniene (cf. W.F. Albright şi P. E, Dumont, *A* paralel *between – indic and beibylonian sacrificai ritual*, „Journal of tho American Oriental Society", 1934, p. 107 – 128).

Dr. Filliozat, urmărind prezenţa acestei *Kuinăralantra* în foarte multe tratate medicale, are grijă să ne asigure că medicina indiană nu se reduce în niciun caz la aceste texte demoniace. Chiar atunci când e vorba de maladii mentale autentice, medicina indiană nu face uz de „demoni" (op. cit., p. 27). În ceea ce priveşte maladiile infantile, Āyurveda (medicina tradiţională indiană) „admet volontiers, a cote des elements qui lui şont propres, des iheories et des prescriptions qui, pour se cacher sous une livree medicale, n'en laissent pas moins discerner cu'elle şont étrangeres, au fond, à la medicâne, et tiennent à la tradition religieusc" (p. 39). „Demonii" care „apucă" infanţii se întâlnesc chiar în texte medicale celebre, ca *Caraka şi Sushruta* (op. cit. 46). S-ar spune că tradiţia posesiunii infantile este atât de trainică, încât chiar cei mai severi medici sunt siliţi s-o accepte în tratatele lor ştiinţifice. Autorii medievali încearcă să renunţe la demoni în descripţia şi tratamentul maladiilor infantile. „La tendanec naturelle des auteurs est bicn de se debarasser le plus possibic des demons clonţ l'intervention contredit les principes de la science medicale cu'ils exposent, toutefois la croyance en cette intervention efait trop tenace pour que les ancâens textes ne l'atent poinfe accueillie et le respect des anciens textes était lui-même trop complet pour qu'on alt jamais pul'ecarter a fait; elle ne ces-sait d'ailleurs pas d'etre vivace en dehors de la tradition medicale" (op. cit., p. 63).

Ca să ne întoarcem la demonii feminini răpitori de copii, = ste semnificativ cazul zeiţei Harmi, atât de celebră în buddhism. După

legende, acest demon a căpătat, *prin faptele ei bune* dintr-o altă viaţă, dreptul de a suge sângele copiilor (Filliozat, op. cit., 150). De altfel, şi alţi demoni indieni şi-au căpătat puterile lor demonice prin faptele lor meritorii, prin magia „faptei bune". Amănuntul acesta ne ajută să înţelegem ade

257

21

Moterul Manoie vărata structură a demonologie1! indiene. Să nu uităm (Filliozat, op. cit., p. 159 sq.) că demonul RSvana, cel care a răpit pe soţia lui Râma şi a dus-o în insula Lankha (Ceylan), este presupusul autor al textului *Kurnăratantra*! Un demon, autor al unui tratat de apărare a copiilor! Dacă ne amintim însă ca cel mai odios monstru de origine vedică, Vrta, devine în anume texte vishnuite un brahman eminent, cei mai leal războinic şi chiar un sfânt – înţelegem că, în India, binele şi răul „ne şont que des apparenex. & opposces qui violent la Realite unique". În altă parte, vorbind despre ambivalenţa simbolurilor indiene, am avut prilejul să punem în lumină dubla funcţie – de „bine" şi „rău" – a şarpelui. Într-adevăr, în orice formă de spiritualitate indiană, întâlnim efortul acesta de a depăşi dualismul, depăşind şi topind hotarele, proporţiile, contrariile. Este cu atât mai interesant cazul demonului Rivana, cu cât aici e vorba de o „operă populară"; populară, evident, nu în originea şi semnificaţia ei, ci prin aderenţa nemijlocită a maselor. India se dovedeşte, aşadar, „monista" nu numai când face metafizică ni Shankara şi NIgărjuna – ci chiar atunci când se apără de demoni şi face vrăji. Acele nenumărate mătrkas, care sunt „mameu şi au infinite nume, sunt lă*udate,* ea, prin magia laudei şi a ritului, să nu „apuce" infantul. S-ar putea vorbi, fireşte, de „superstiţie1, dar chiar şi această superstiţie are în India o structură speciala, alta decât în Mesopotamia sau lumea creştină răsăriteană. Lamashtu este gonită în mare, ca şi Avestiţa, aripa Satanei. Sfântul Sisinie se luptă cu A vestita (Samca etc), o răpune şi o sileşte să-şi spună numele şi să nu se apropie de locul unde sunt scrise aceste nume. Există şi aici magie – dar există în acelaşi timp du*alism,* luptă între Bine şi Rău, între un Sfânt (căruia i te rogi) şi un Demon (de care ţi-o teamă, şi pe care îl îndepărtezi, îl trimiţi în mare).

Dualismul acesta creştin, lupta între Sfânt şi Demon, n-a fost probabil totdeauna atât de net. Într-o legendă etiopiana, demonul este chiar *nora* sfântului Susnvos, numită Uerzelia (Rasset, *La Haute*

Science, I, p. 351). Urzelia omoară chiar copilul fratelui său şi Susnyos se roagă lui Iisus Christos să-i dea atâta putere ca să-şi ucidă sora. Într-adevăr, cu ajutorul lui Christos, Susnyos străpunge cu suliţa pe Uerzelia şi-o omoară… Ni se pare că, în această variantă destul de veche a legendei, se întrevede concepţia tradiţională a originii comune a Sfântului şi Demonului. Fratele şi sora, binele şi răul au pornit din aceeaşi tulpină. Legenda creştină a dramatizat

258

această origine a Bineluişi Răului, iar – mai târziu a uitât-o. În apocriful etiopian, Susnyos luptă cu soru-sa Uerzelia – În legendele Avestiţei, Sisinie luptă cu Avestiţa pentru că aceasta omorâse şi înghiţise copiii surorii sale, Melentia. Cu cât trece timpul, cu citit dualismul este mai aprig şi izvoarele Binelui şi Răului mai depărtate între ele. În India, dimpotrivă, nu numai că nu există un *conflict* între Bine şi Rău, dar există chiar o confuzie. Dacă s-ar tentea dovedi cumva că originea acestui fenomen feminin este în Mesopotamia, apoi istoria „vieţii" demonului este cu totul alta în India decât în Orientul creştin. Fiecare popor a-imilându-şi legenda sau creând una asemănătoare! – i dat o anumită structură, în conformitate cu propria sa structură spirituală.

[„Revista Fundaţiilor Regale", an. IV, nr.

12 (dec), 1937, p. 644 – 649].

ISTORIA MEDICINII ÎN ROMÂNIA

„Societatea Regală Română pentru Istoria Medicinii" a ţinut 3 a îi aprilie 193 t> o şedinţă solemnă, în cinstea oaspeţilor străini veniţi la Bucureşti cu prilejul Congresului Internaţional al Istoricilor. Acei câtăva savanţi cu renume european – printre care trebuie să însemnăm în primul rând pe profesorul *Aldo Mieii*, secretarul permanent al Secţiei de Istoria Ştiinţelor de la Centrul Internaţional de Sinteză – au putut cunoaşte a>if" l îndeaproape ceea ce se lucrează în România în această direcţie. Kenumeie cercetătorilor români în istoria ştiinţelor a trecut demult hotarele ţării. Br. V. Gomoiu – autorul acelei grandioase monografii, Di? *istoria medicinei şi a învuţăm. Întului medical în Rowxinia* (Bucureşti, 1923) – a fost ales preşedinte al Societăţii Internaţionale de Istoria Medicinii: dr. Valoriu Bologa, profeor de istoria medicinii la Universitatea din Cluj şi autor a nenumărate monografii şi studii asupra trecutului medical românesc, împreună cu P. Ser-gescu, profesor de matematici la Universitatea din

Cluj, reprezintă de mai mulţi ani România în Comitetul Internaţional le Istoria Ştiinţelor.

Atât şedinţa solemnă a". Societăţii Regale Române pentru Istoria Medicinii " cât şi apariţia primului volum din vasta

259

operă a domnului Pompei Gh. Samarâan, intitulată *Medicina* şi *farmacia în trecutul românesc*, ne dau din nou prilej de a discuta activitatea medico-istorică din România.

Interesul pentru folklorul medical şi istoria medicinii româneşti durează la noi de multă vreme. Lăsând la o parte memoriul lui A. Papadopol-Calimach, despre *Pedaniu Dioscoride şi Lucia Apuleiu* (Bucureşti, 1878), în care sunt adunate cele dintâi informaţii asupra botanicii medicale daco-getice – s-au publicat, la intervale destul de scurte, câteva monografii care au pregătit drumul sintezelor de mai târziu. Pot fi astăzi consultate cu folos: *Medicina babelor* de D.P. Lupaşcu (Bucureşti, 1890); *Istoria naturală medicală a poporului român* de N. Leon (Bucureşti, 1903); *Medicina poporului* de Gr. Grigo-riu-Rigo (Bucureşti, 1907); *Boli şi leacuri* de Tudor Pamfile (Bucureşti, 1914); *Superstiţiile poporului român* de G.T. Ciauşanu (Bucureşti, 1914); *Contribuţiuni la etnografia medicală a Olteniei* de Ch. Laugier (Craiova, 1P25) – ca să nu mai menţionăm *Istoria igienei în România* de dr. Felix (Bucureşti, 1903); *Medici şi medicina în trecutul românesc* de N. Iorga (Bucureşti, 1919) sau monografiile mai speciale publicate în ultimii cincisprezece ani de dr. Gh. Z. Petrescu, Vaian. Bologa şi alţii. O mare influenţă a avut, în cercurile medicale, publicarea magnificului *Corpus al* drului Gomoiu. Istoria medicinii *n-a* mai fost privită, cel puţin oficial, ca o disciplină inutilă şi neştiinţifică. Alături de activitatea drului Gomoiu, un sprijin excepţional a găsit istoria medicinii în doctorul Jules Guiart, savant enciclopedist şi organizator fără pereche, care a creat mişcarea medico-istorică de la Cluj, unde a fost profesor de la 1921 până în 1930. Profesorul Guiart, împreună cu elevul său Valeriu Bologa, a fundat la Cluj *Institutul de Istoria Medicinii*, *Farmaciei şi de Folclor Medicinal*, *în* care actualul director – profesorul dr. V. Bologa – a adunat o bogată bibliotecă şi un preţios material documentar. Cursul de istoria medicinii de la Universitatea din Cluj şi Institutul de Istoria Medicinii au deschis drumuri noi acestei discipline în România. Zeci de studenţi urmează în fiecare an prelegerile şi în fiecare an se trec la Cluj numeroase teze de

istoria medicinii. *Institutul organizează* munca de adunare a materialului medico-istoric, dă directive de lucru, susţine şi promovează în cercuri cât mai largi de cercetători interesul pentru această disciplină. Directorul *Institutului*, prof. dr. V. Bologa, a publicat până astăzi aproape o sută de monografii, broşuri şi articole – multe din ele în reviste speciale din străinătate – fie

260

ssupro trecutului medical din ţinuturile româneşti, fie asupra problemelor generale ce privesc istoria medicinii.

Prof. dr. V. Bologa are incontestabilul merit de a fi încercat – de mai multe ori şi în studii publicate în mai multe limbi – să justifice funcţia culturală şi creatoare a Istoriei medicinii. Am avut prilejul să mă ocupi în altă parte despre posibilităţile unui nou umanism bazat pe istoria ştiinţelor, dis-eulând îndeosebi activitatea lui George Sar ton, cel mai erudit şi cel mai personal gânditor pe care îi are astăzi această disciplină. Dr. Y. Bologa acceptă argumentele lui Sarton şi le completează cu documente dn> istoria medicinii. Ultima sa contribuţie doctrinară este *Universitas litterarwn und Wissen-schaftsgeschichte* (*în* „Abhandlungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften", Heft 7, Berlin, 1935). Trebuie amintite însă şi alte câreva scrieri în legătură cu aceeaşi problemă: *Cnza medicinii şi sinteza istorică* („Clujul medical", 1 noiembrie 1933; traducere engleză în „Medical Life", aprilie 3 935); *Invăiămintul istoriei ştiinţelor în universităţi* (Cluj, 1930, „. Lucrările întâiului Congres al Naturaliştilor din România 1); *Istoria medicinii şi a ştiinţelor*, *noul umanism*, *sinteză* (*m* „Gândirea", an XIV, nr. 6). În toate aceste studii se dezbate *aceeaşi* problemă capitală: posibilitatea de a crea un nou umanism bazat pe istoria ştiinţelor. Solidarizarea spiritului uman în eforturile lui către *cunoaştere* poate alcătui temelia unei noi valorificări a ştiinţelor şi unei noi concepţii asupra omului Istoria medicinii s-ar părea, la prima vedere, că nu e chemată să joace un rol de frunte în acest nou umanism. Centrul de greutate ar cădea pe matematici şi ştiinţele fizico-naturale. Cu toate acestea, istoria medicinii aduce considerabile senieii pentru înţelegerea capacităţii mentale a unei epoci sau pentru delimitarea precisă a unui „stil". Dacă n-ar fi decât exemplul problemei sifilisului şi influenţele sale asupra mentalii am europene – şi încă ar fi destul. „Precum ciuma a imprimat un caracter anume mentalităţii medievale, sumbru, metafizic, astfel sifilisul a schimbat în multe felul

de gândire a umanităţii moderne. Ivirea sa a înrâurit adânc măsurile administrative şi legislative ale autorităţilor, dar mai ales a schimbat profund mentalitatea modernă în ceea ce priveşte viaţa sexuală şi manifestările ei. Cu privirea şi cunoaşterea sifilisului a dispărut naivitatea concepţiilor despre viaţa sexuală, ingenuitatea şi naturaleţea care din antichitate au dominat până în timpurile renaşterii". (V. Bologa, *Din istoria sifilisului*, Cluj. 1931, p. 57). H. Sigerist şi K. Sudhof au pus în

lumină relaţiile organici1 dintre o epocă istorică şi maladia care o domină. Concepţia pe care fiecare epocă istorică şie /acut-o despre *om* poate fi mai limpede precizaţii cercatând istoria me-Jicinii. Într-o anumită epocă există *boala* – în altă epocă istorică există numai *bolnavi*. Asistăm astăzi, în medicină, la o reîntoarcere la hipocratism. Faptul acesta are o semnificaţie pe care numai filosofia culturii o poate descifra în toate implicaţiile oi. Pretutindeni se observa astăzi o întoarcere ia o coacepţie unitară şi organică a omului. Noul hipocratism – aşa cum a arătat prof. A. Câştigâioni în *U orienta mento neotppo-cratico dei pensiero contemporanco* (Torâno, 1933), şi doctorii *V* Bologa şi V.G. Mateescu într-un studiu din „Clujul medical", 1 iulie 1934 – regăseşte unitatea omului. Concepţiile bacteriomorfice de la sfârşitul „veacului trecut şi începutul veacului nostru se fundau pe o viziune atomică şi difuză a „omu-Jui"; viziune care corespunde întocmai „stilului" impresionist, dominant în acea vreme. În ultimele decenii, sângele alra-*iiQ* din nou atenţia medicinii. Ceea ce se numeşte „neo-umorhm modern" este, de fapt, o întoarcere la principiile hipocralL-e. „Într-adevăr, patologia modernă, barată pe fiziologia de azi ai pe patologia umorilor, îndeosebi a sângelui, medii în care se petrec cele mai importante fenomene ale vieţii imunitatea, servo-vaccinoterapia, endocrinologia, derivaţia şi revulsia reluate ca mijloace terapeutice, emisia ele sânge, infirmând patologia s-olidistă, celulară a lui Bichat şi Virchmv, *ce sunt altceva* decât vechile principii umorale hipocratice altoite eu rezultatele progresului ştiinţei? < (Dr. V.G. Matee. scu, „Clujul medical", 1 iulie J934). I\) eo-hipoer? tismul nu ote num. îi o metodă de cercetare medicală, ci şi un nou fel de a valorifica omul, de a-l situa în mijlocul vieţii organice.

Iată de ce istoria medicinii, departe de a fi o disciplină inutilă şi seacă, poate aduce reale servicii noului umanism al veacului nostru.

Astăzi, când centrul de greutate cade din nou pe om – pe omul autentic, viu, unitar – istoria medicinii ne poate prezenta, mai precis decât ştiinţele naturale, icoana pe care omul şi-a făcut despre sine în descursul 1 impurii or. Cât de strâns legate se aflau odinioară medicina, morala «i f>oteriologia – ne-o dovedesc nu numai documentele de medicină magică şi religioasă, nu numai terminologia medicală a gnosticilor, budiştilor şi taoiştilor, ci şi anumite reforme spirituale care au influenţat profund viaţa socială a continentului nostru şi a Asiei apropiate. Ar trebui să se studieze mai sistematic legăturile dintre predicaţia lui Zarathustra şi concepţia omului ca un misionar al luminii, al sănătăţii şi al ăţi

262

concepţie care a influenţat enorm toată viaţa spirituala a omenirii civilizate eurasiene. După Zarathu, stră, sănătatea şi munca, fericirea şi bogăţia sunt virtuţi obligatorii, pentru că numai prin triumful lor în omenire va putea triumfa Binele, Dumnezeul adevărat. Ahura Mâzda, N. Söderblom şi A. Meillei au pus demult în lumină legăturile dintre reforma lui Zara-thustra şi agricultură. Profetul se adresa în special clasei agricole iraniene, lucrătorilor legaţi de pământ care-l suferiseră atâta din partea „cotropitorilor normanzi”...Binele” şi „lumina” erau şi itrinsă legătura cu munca agricolă – şi cu toate virturile sau consecinţele ei: sănătatea, bogăţia etc. Aceeaşi valoare supremă acordată sănătăţii o întâlntm şi ia., săracii lui Israel”, mişcare mesianică iudaică, în care bogăţia agricolă şi fericirea trupului sănătos erau considerate ca fapte bune obligatorii. Din predicaţia lui Zarathustra pornesc nenumărate izvoare spirituale care au alimentai timp de o mie de ani lumea medite-rană şi asiatică. Medicina şi gnoza mergeau mână în mină. Corpul şi sănătatea, bolile şi durerile trupeşti toate acestea erau puse în legătură cu principiile primordiale ale Binelui şi ale Răului ale Luminii şi întunericului o nouă concepţie a omului ia fiinţă, în care „sănătatea” şi „medicina” joacă un rol de frunte...

Mişcarea medico-istorică de la Cluj, condusă astăzi de prof. dr. V. Bologa, are însă de rezolvat probleme locale, înainte de a porni la drum către marile sinteze, în care istoria medicinii să se transforme într-un instrument al filosofiei culturii. Trebuie să recunoaştem că noi, românii, inrrând foarte târziu în cercul de lumină al medicinii ştiinţifice, documentele cele mai interesante din trecutul nostru

medical aparţin folclorului şi etnografici. Medicina poporului şi folclorul medical – sunt mult mai semnificative decât opera cutărui medic de la începutul veacului trecut. O viziune organică şi pe alocuri personală a *omului be* descoperă numai în medicina populară. Avem aici de-a face cu credinţe şi superstiţii care trăiesc mii de ani pe jjământul românesc. Cunoscându-le, descifrându-le, luăm conaet cu viaţa sufletească a strămoşilor noştri şi poate izbutim să desprindem anumite valori spirituale înapoia vrăjitorilor şi a leacurilor băbeşti. Medicina populară face parte dintr-un întreg, dintr-o viziune armonică, în timp ce medicina ştiinţifică românească n-a fost decât opera unei elite de cercetători

A Oare nu aceasta a fost şi doctrina lui Zalmoxis? Oare nu şi Zai iâkhhs, a fost un tip de reformator din aceeaşi familie spin. unia cu Zarathu»-tra şi cu Pitagora, poate mai vechi decât ei?

263

pasionaţi care au copiat întru totul metodele din opus Istoria medicinii româneşti nu exprimă. Încă, o structură specifică românească.

Pentru bogăţia materialelor şi mai ales pentru *I* totul că adună documente de mentalitate colectivă medicale (Pravile etc), are un mare merit opera doctorului Pompei Ch Samarian, *Medicina şi farmacia în trecutul romanesc* (Călăraşi, 1935, 442 p.). Nu ştim dacă ordonarea materialelor publicate şi comentate de dr. P. Gh. Samarian în acest pim volum al vastei sale opere este cea mai nimerită. Unele capitole, bunăoară, consistă în înşirarea cronologică a tuturor informaţiilor asupra bărbieritor sau medicilor străini la curţile domnilor români. Dar ce uluitoare sunt aceste informaţii! Dr. Samarian a avut grijă sa le reproducă integral şi ele alcătuiesc cea mai pitorească arhivă, care interesează nu numai pe istoricul medicinii, ci şi pe etnograf, pe folclorist, pe istoricul mentalităţii româneşti. Aflăm, câteodată, amănunte detestabile despre Domnii noştri. Dar, alături de

acestea, întâlnim înţelepciunea potolită a *Pravilelor*, care orânduia bătrâneşte viaţa's; nevoile trupului Cititorul are revelaţia unui „trup românesc", a unei vieţi organice înţeleasă şi judecată româneşte Dr Samarian publică un număr considerabil de texte, culese din Pravile, cronicari, din D. Cantemir şi colecţia „Hurmuzaki" – din care se desprinde rolul vieţii trupeşti, al boaltlor şi al leacurilor, aşa cum l-a înţeles conştiinţa românească de la 1382 la 1775, limita primului volum al operei. Este mai mult o lucrare de morfologie culturală – decât o operă strictă din domeniul istoriei medicale. Aceasta o face şi mai preţioasă şi aproape indispensabilă penţiu un nespecialist ci: e vrea să-şi construiască imagini precise asupra istoriei mentalităţii româneşti.

[după voi. Insula lui Eutanasius, elFundaţiilor Regale pentru literatură şi artă, Buc, 19 Î3, p. 162 – 169)

„SFAT CELUI CARE MERGE LA KĂZBOF1

Într-o scrisoare din 28 iunie 1854, Alexandru Haşdeu sfătuia pe fiul său, Tadeu-Petriceicu Haşdeu, cum să se poarte în război. Tânărul Tadeu (care nu-şi schimbase încă numele

264

În Bogdan) intrase de curând în armata rusească – şi părintele său nu înceta să-i poarte de grijă, trimiţându-i bani, sfaturi, încurajări. Dar, iată fragmentul care mi se pare într-adevăr semnificativ.

„La Criste (probabil, Vasile Crivte, un cunoscut boier basarabean, prieten cu familia Haşdeu) am găsit un caiet, seri 1 moldoveneşte: *Sfat celui care merge la război.* Trebuie să fie o compoziţie din timpuri vechi, de atunci când moldovenii mergeau la război. Tată un pasaj remarcabil: „da*că vrei ca glonţul duşman să-ii cruţe viaţa în toiul luptei, pisirează curăţenia trupului, fii cast,* nu-*ţi spurca trupul şi mergi la război cu tot atâta sfinţenie cum mergi la primirea sunetelor taine* *, la îm*părtăşania cu trupul şi sângele Mântuitorului nostru Hristos! Etc…* Ia cunoştinţă de acest sfat al experienţei strămoşilor noştri" (din Ju*rnalul intim a*l lui B.P. Haşdeu. tradus din ruseşte şi publicat de E. Dvoicenco, în*ceputurile literare ale lui B.*P. Ha*şdeu,* 1936, p. 224).

Nu ne interesează, aici, filiaţia istorică a acestui Sfat către *cel care merge la* război. Am reprodus fragmentul de mai sus pentru a-i înlesni o cât mai largă circulaţie. El merită într-adevăr să fie cunoscut şi meditat. Nu numai pentru că pune în lumină „experienţa strămoşilor

noştri”, cum credea Alexandru Haşdeu, ci mai ales pentru că trădează caracterul extra-profan, sacru, al luptei şi războiului.

S-ar putea, fireşte, găsi o seamă de fapte etnografice pentru a fixa „originea magică” a acestei castităţi şi purităţi pe care „strămoşii noştri” o considerau necesară pentru a avea noroc în război. Într-adevăr, la foarte multe „triburi sălbatice” – „războinicii – ca şi vânătorii sau pescarii – trebuie să păstreze castitatea de câte ori pornesc într-o nouă expediţie. Castitatea, în ea însăşi, are o valoare magică. A fi cast înseamnă a suprima, într-un anumit sens, condiţia umană înseamnă, în orice caz, a depăşi o stare profană. Cel dintâi, şi cel mai important instinct – este instinctul sexual. Suprimarea lui *def*initivă (ascetism) sau suspendarea lui temporară (cantitate impusă de război, doliu, calamităţi etc) – anulează condiţia uriană. Omul cast concentrează un rezervor d? „forţe magice 1 care fructifică orice acţiune în care se angajează Dacă pleacă la pescuit sau la vânătoare, prada va fi bogată; dacă merge ia

— Sadoveanu afirmă în *Fraiii Jderi* că Ştsfun cel Alare ai una înaintea fiecărei bătălii şi ca aceasta disciplină as onca o iPi, >uaea în iregu armate.

165

război, va fi apărat de săgeţile duşmane, iar armele sale îşi vor atinge întotdeauna ţinta.

Dar, dincolo de aceste „origini magice 11 (uneori, contestabile) ale castităţii războinicului – se întrevede semnificaţia ei metafizică. Războinicul adevărat – eroul – depăşeşte şi el condiţia umană, întocmai ca şi preotul sau ascetul. PLecând a luptă, războinicul iese din starea profană, depăşeşte valorile, vieţii biologice, psihologice şi sociale în care se afla angrenat până atunci.

Eroul, ca şi preotul, este un ins *care sacrifică*. Lumea greco-romană acorda războiului o valoare jsacră; îl identifica, adică, unui *sacrificiu* ritual. Victorioşii erau bărbaţii care *sacrificau* vieţile duşmanilor; întocmai cum pacerdoţâi sacrificau, pe altar, animalele necesare ritului. Dar acest *sacrificiu* nu poate fi realizat decât după prealabile purificări; alitmiu-terî, animalul jertfit rămâne pur şi simplu un animal înjur – ghiat. Deci, întocmai ca şi preotul care se pregăteşte de un sacrificiu, şi păstrează o prealabilă castitate – iar în tot timpul ritualului este *purificai*, adică izolat de orice stare profană – războinicul trebuie să păstreze, de asemenea, în tot timpul luptei (al”.

sacrificiului”), puterea rituală.

Dar asemănarea între războinic şi preot (pe un nivel superior, *erou* şi *sfânt*) este şi mai adâncă. Nu numai impuritatea (şi îndeosebi impuritatea sexuală) caracterizează condiţia umană, profană. Ci şi *pasiunea*, dorinţa, ura etc. Eşti „orna întru – cât doreşti. să se întâmple anumite lucruri în folosul tău; sau, cum spune *Bhagava A-Ciia*, întrucât doreşti fructul faptelor tale (*phalatrishna*). Eroul, ca şi. sfântul, depăşeşte această *pha-latrishna*; realizează, cum se spune, *phalatrishna vairagya*, „renunţarea la fructul acţiunilor sale”. Eroul, ca şi sfântul, nu cunoaşte nici pasiunea, nici ura, nici dorinţa. El *este* „placid”, „indiferent”. Sfântul nu urăşte nimic şi pe nimeni. Iar eroul nu-şi urăşte adversarul. Nu mai are niciun criteriu individual. Nu mai cunoaşte decât regulile obiective ale luptei – care corespund legilor obiective ale unui ritual.

De aceea, „victoria” pe care o realizează eroul este o *stare*, nu un eveniment. Eroul e „victorios” chiar în timpul luptei şi rămâne victorios chiar dacă pierde în bătălie. Tradiţia luptei ca un sacrificiu în care războinicul împlineşte rolul sacrificatului sau al sacrificantului – s-a păstrat, cum am văzut, până în Moldova eroică. Şi s-a păstrat cu o uluitoare precizie: „mergi la război cu tot atâta sfinţenie cum mergi la primirea sfintelor taine”. Înţelesul frazei acesteia nu se leagă numai de puritatea maală – ci sst de transformarea morală pe care trebuie s-o dobândeşti pierind la luptă.

La primirea sfintelor taine nu le duci numai „purificat” *a* şi *îmblânzit*; te cfcaei cu dragoste, uitând cele omeneşti, depăşind orice element pasional. Aşadar, plecând la război, trebuie să *uiţi orice patimă*. Niciun fel de ură sau de fricii nu trebuie să tulbure mintea războinicului.

[după voi. Pragmentarrum, Editară „Vremea”, 1SUJO, p. 55 – 68].

3. SOCIOLOGIE

EEALITĂŢI ROMÂNEŞTI

Se găsesc la îndemâna noastră câteva fapte asupra cărora ar trebui l-a se atragă necontenit atenţia. Şi aceasta pentru amplul motiv că faptele de care vorbim sunt necontenit rău interpretate, necontenit alterate

Să începem cu cei mai bogat în consecinţe, deşi cel mai puţin cunoscut: continuitatea spiritului românesc – în instituţii, în viaţa sufletească, în creaţiile gândului. De la folclor la Eminescu şi Lucian

Blaga; de la arta populară (cu rădăcinile în preistorie) la Brânciişi şi George Enescu; de la apocrifele şi legendele populare la Creangă şi Liviu Rebreanu – accesiunea „românească 4 este neîntreruptă. Vor fi existând, fireşte, epoci de obscuiizare a acestei continuităţi, momente neistorice, de „ieşire-din-fire4 (multe din ele, necesare pentru vremea lor – primejdioase numai când s-au permanentizat). Dar o sincopă definitivă n-a existat niciodată. Literatura şi plastica noastră „cultă" a căutat mereu *prezenţa* artei populare, rădăcinile sale spirituale. Şi în acest caz a izbutit să fie şi artă universală – şi artă specific românească. Fireşte, *prezenţa* artei populare – contact direct cu experienţa folclorică, cu viaţa sufletească a unei colectivităţi – nu înseamnă imitarea modelelor populare, calchierea unor forme perfecte de expresie, dar nefertile ca izvor de inspiraţie. Am scris în repetate rânduri asupra acestei confuzii între *prezenta* folclorică şi imitarea temelor sau a lexicului folcloric; confuzie care a condus la plastica Rodicăi, în „Chemarea Codrului", la stilul Brumărescu şi la semănătorism (în aspectele sale inerte).

Cultura românească prezintă un avantaj unic faţă de celelalte culturi europene: clasicii literaturii româneşti sunt accesibili oricui, pe tot cuprinsul larii. Orice ţăran se desfată ascultând (dacă nu ştie să citească) pe Creangă. Orice ţăran. Lucrul ăsta nu-i veţi mai întâlni nicăieri în Europa. Nu e vorba, numai, de continuitatea legislativă pe care o putem observa între literatura vorbită şi cea scrisă –, dar şi de conţinutul

artistic şi intelectual. Amintiţi-vă că La Fontainc nu poate fi înţeles pe tot cuprinsul Franţei. Amintiţi-vă de asemenea ca literatura italiană cultă – cum a demonstrat atât de categoric Borgese – este

inaccesibilă, în totalitatea ei, maselor populare, prin acel caracter aulic, superior, umanist care îi e specific. Ce să mai spunem de ţări ca Norvegia, a cărei literatura cultă se scrie de sute de ani într-o limbă străină, daneza; a cărei limbă vorbită în straturile urbane, fiind daneza, n-are n „ci un punct de contact cu limba poporului, care vorbeşte norvegiana… Este incontestabil, deci, că, din acest punct de vedere, literatura românească nu are de ce să se teamă; continuitatea de la folclor la Lucian Blaga se verifică şi ca lexic, şi ca tematică.

Aceasta ne sileşte să afirmăm un lucru care ar părea, cel puţin la prima vedere, paradoxal. Anume: că elitele creatoare ale Ilomaniei moderne sunt singarele care au dreptul la succesiunea clasei ţărăneşti. De orice alt element social s-ar putea dispensa România, în afară de ţărănime şi de elitele creatoare. Istoria adevărată a „romanităţii” ar fi putut exista fără *nici*una din clasele crescute în ultima sută de ani. Nici burghezia, nici proletariatul n-au rupt continuitatea „stilului românesc”. Nici burghezia, nici proletariatul n-au putut crea valori universale în afară de cadrele în care s-au exprimat intuiţiile rurale, cadre care au fost reluate de artiştii şi intelectualii moderni, şi pe care le regăsim şi la Eminescu, şi la Pârvan, şi la Blaga, şi la Brâncuşi, şi la Liviu Rebreanu. Observaţi că toţi marii creatori români moderni, deşi au folosit intuiţii rurale, folklorice – n-au aparţinut clasei ţărăneşti. Eminescu a fost fiu de boiernaş, Pârvan fiu de burghez, ca şi Enescu, ca şi Blaga, ca şi Rebreanu. Elita creatoare a României moderne nu este, deci, expresia directă a clasei rurale. Ca nişte adevăraţi şefi spirituali ai unei naţii, creatorii de valori româneşti s-au ivit din toate clasele sociale ale acestui pământ. Ei nu exprimă însă sufletul unei clase. Ei exprimă geniul unei naţiuni. Fii de burghezi sau de boiernaşi, atunci când au creat într-adevăr valori universale au uitat intuiţiile adunate de experienţa *colectivă* a neamului întreg. Burghezia şi proletariatul au putut lua fiinţă în desfăşurarea societăţii româneşti. Geniul burghez sau proletar nu s-a ivit încă. Şi aceasta pentru simplul motiv că adevăraţii creatori spirituali n-au fost niciodată *haui-parâeurs* ai clasei lor. De aceea, dacă ar trebui să simplificăm la absurd şi să ne întrebăm care ar fi singurele clase

creatoare şi absolut necesare României, ara răspunde: ţărănimea şi elitele intelectuale. Aceste elite care, încă o de>ta, au singure drept la succesiunea clasei rurale.

Dar să ne înţelegem. Să nu confundăm „intelectualul” cu „belferul”, aşa cum vor să confunde teoreticienii români ai lui „politique d dbord! *. De câte ori am scris despre „intelectuali” şi am fost criticat pentru asta (fără a fi întotdeauna numit, fireşte) – am observat că se confundă cu voinţă şi rea-credinţă „intelectualul” cu „belferul”. Asemenea confuzii dovedesc şi discernământul şi armele de luptă ale susţinătorilor primatului politic. Limba română a păstrat destul de clar – ca şi celelalte limbi romanice – sensul termenului de intelectual: *iuţits legere*, a ceti înăuntru, a vedea în întuneric, a prevedea. Nu e locul aici (voi reveni asupra acestei controverse) să stabilesc meritele şi destinele „intelectualului”. Dar e uşor de înţeles că „a ceti înăuntru”, a vedea în întuneric, a configura realitatea, a preceda evenimentele – toate acest? funcţiuni dramatice şi vitale n-au nimic de a face cu laşitatea, suficienţa şi abstracţismul „belferilor”. Aceştia din urmă sunt bieţi semidocţi confuzi, superstiţioşi şi burghezi; sunt, într-adevăr, singura specie de „intelectuali” produsă de burghezie. Confuzia între belfer şi intelectual, între creatorul de valori spirituale şi mediocrul repetitor de catedră – este dovada ori de ignoranţă ori de rea-credinţă.

Întorcându-ne la discuţia noastră, să amintim că atât ţărănimea cât şi elitele spirituale să păstrat continuitatea tradiţiei şi a stilului „românesc” şi din alt punct de vedere. Este şi în structura ţăranului şi în acea a „intelectualului” o orientare *realistă*. Şi unii şi alţii sunt realişti, adică înclinaţi către experienţă, către detaliul concret, către autenticitate şi dramă. Cele dintâi şi cele mai grave scheme şi metode abstracte le-au introdus în cultura românească politicienii”, oamenii practici” (adică „oamenii care practică greşelile înaintaşilor noştri”). Teoreticienii politici de astăzi au cutezanţa să acuze pe „intelectuali” de abstracţism – asta după ce au practicat o sută de ani cele mai extraordinare şi mai nocive abstracţiuni (drepturile omului, partide, legiferări, contracte, reprezentanţe etc). Chiar schemele curentelor extremiste sunt creaţiuni abstracte; se învaţă oamenii să reacţioneze automat, ca o mare masă, se împarte realitatea concretă şi multiformă în două mari părţi abstracte (ai noştri, ai lor – ei şi noi – dreapta şi stânga eic.); se folosesc formulele în locul analizelor reale; se creează reacţii şi stimulenţi de laborator.

Manole

Realismul ţăranului şi al intelectualului opune în faţa acestor

scheme abstracte şi a acestor gândiri de lozinci, practica experienţei zilnice, dramaticul unei existenţe autentice, în veşnică luptă cu iraţionalul (aceste două grupuri sunt singurele care dau va] ori iraţionalului). Ţăranii şi-au verificat fiinţa lor istorică în luptele pentru păstrarea pământului strămoşesc, în rezistenţa lor faţă de atâtea forte cosmice, biologice, economice, sociale. Intelectualii, elitele creatoare ale acestui neam, adunaţi din orice clasă socială, având între ei nu realităţi de grup social şi raporturi de breasla – aceşti intelectuali au şi ei o menire istorică. Poate fi vorba, chiar, de o nouă verificare a resurselor poporului nostru, a drepturilor sale la viaţă şi la supravieţuire.

Ţăranii au apărat pământul şi neamul. Intelectualii apără drepturile spiritualităţii noastre, autonomia ei, valorile ei universale, omeneşti. Misiunea istorică a unui grup este verificată de două lucruri: 1) de puterea cu care ştie să-şi apere pământul, libertatea şi drepturile; *2*) şi de vigoarea cu care creează valori. Clasele sau grupurile care îndeplinesc aceste funcţii sociale sunt singurele care se pot numi grupuri vitale, fără de care o naţiune riscă să dispară din istorie.

l" \ renira A lă! 31, ÎS iunie, p. GJ.

SOCIOLOGIE ROMÂNEASCĂ

Alături de „Ephemeris Dacoromâna", somptuosul buletin al Şcolii Eomâne din Roma, „Arhiva pentru Ştiinţa şi Reforma socială" este poate cea mai de seamă publicaţie ştiinţifică românească. Judec o publicaţie ştiinţifică nu numai după conţinutul ci, ci mai ales după spiritul, i-aş spune „profetic", care îi orientează cercetările. Să ne înţelegem: nu e vorba despre un profetism romantic, crispat, „naţionalistă ci despre instinctul acela al ghicirii unor realităţi rămase *până acoma* ascunde, al anticipării unor metode, al curajului de a *începe* ceva, nu numai de a bate drumurile altora, de a continua pe alţii.

„Arhiva pentru Ştiinţa şi Reforma socială*, pentru simplul motiv că e alcătuită în bună parte din studiile şi documentele unor cercetători tineri, bine pregătiţi, care au lucrat câţiva ani po teren (celebrele „monografii5 ale Seminarului de Sociologie

din Bucureşti, de carendea atâta lume) – se înalţă decxiaia în primul rang al publicaţiilor ştiinţifice româneşti. Întâlneşti între paginile ci, mai întâi, o metodă de lucru; ştii bine cu ce ai de a face, vezi cum se lucrează, \f<zi mai ales cir de superficial se lucra mai înainte

(în folklor, de pildă), îmâlnești apoi o vastă documentare, adunată direct din viaţa rurală românească. Dacă putem spera să ştim vreodată ce e aceea „specific românesc”, ce o „sufletul românesc”, apoi fără îndoială numai prin metoda aplicată de secţia monografică a Institututul Social Român o vom putea şti.

Pluteam până acum în vânt; fiecare improviza teorii de la masa cu cărţi a Bibliotecii Academici; fiecare ştia ce e cu acest popor ronun, cum trăiesc şi ce cred ţăranii romani. Epoca aceasta de romantism târzielnic (ţine de la Al. Ruv-o) a fost depăşită şi în sociologia rurală românească, datorită în bună parte echipelor de monografişti, după cum a fost depăşită în istorie (cu „Noua Revistă Istorică”), în lingvistică („Grai şi Suflet”, „Builetin Lingvistique”), în Iolklor („Arhiva ne folklor”). Este o lichidare pe toate fronturile a vechilor valori şi metode. Ceea ce e îmbucurător este faptul că Arhiva Socială” – cea mai curajoasa, cea mai masivă, singura care defrişează cu adevărat un teren virgin – este scrisă de tineri. D. profesor Guşti rămâne. sub această privinţă, o rară excepţie în ştiinţa românească. Domnia sa a încredinţat tinerilor săi colaboratori tot ev putea încredinţa un director de Institut. Alături de „Ephemeris”, „Arhiva Socială” dovedeşte că tinerii se pot distinge şi în ştiinţa tot atât de mult ca şi în literatură şi în filosofic.

Există, la unii intelectuali mai vârstnici, o anumită superstiţie a genialităţii în ştiinţa. Mi-am inte.se că acum vreo trei ani d. JM. Davidescu scrisese, chiar în aer astă foaie, un articol în care pun cm la punct veleităţile „tinerei generaţii” cu o întrebare cam de acest fel: „ce-aţi dat până acum în ştiinţa? Arăiaţi-mi vreo descoperire făcută de un tânăr savant român, spuneţi-mi numele unui medic tânăr, sau al unui chimist tău matematician. O întrebare foarte la locul ei, dar care porneşte d «într-o mentalitate individualistă, care crede în genialitate şi în „descoperiri”. Ceea ce preţuiesc în „Arhiva Socială” este tocmai depăşirea acestei mentalităţi, înlocuirea ei prin cooperaţie, prin lucru colectiv (echipe de monografişti, fise adunate de zeci de studenţi); crearea unei metode de înţelegere a realităţilor rurale, iar nu descoperirea unui document inedit, sau a unei „legi” bune pentru 30 – 40 de ani; într-un

cuvânt, recunoaşterea de fapt a realităţii ca atare, iar nu izolarea ei în fragmente pentru a „descoperi” *o* lege sau o interpretare nouă.

Felul acesta de a lucra conduce la o înţelegere pe care ştiinţa socială de până acum nu o putea avea. „Monografia” a fost cel dintâi pas către ştiinţa prin colaborare, ştiinţa cooperată; şi e remarcabil că aceiaşi tineri care s-au format acolo, în spiritul acesta nou, s-au manifestat şi la Şcoala de Statistică, *la* Institutul de Conjunctură, la „Criterion”, adică în singurele încercări de ştiinţă cooperată pe care le cunoaşte cultura românească.

Înţelegi valoarea unei lucrări numai când ai nevoie de anumite fapte, de o anumită metodă pe care trebuie s-o cauţi în acea lucrare. De aceea e greu de vorbit despre ultimul volum al „Arhivei Sociale* (Anul X), un imens tom de peste 1060 pagini, care cuprinde neînchipuit de mult material, bine distribuit. Este greu pentru că trebuie să te intereseze o anumită problemă (economia rurală, artă, folclor etc), pe care s-o poţi verifica în acest magazin voluminos. Fiecare cititor îşi va face singur verificarea şi singur va înţelege cât de *altfel* apare viaţa unui sat românesc după cetirea a cel puţin două studii. D.H.H. Stahl spunea odată, la o conferinţă, că se cunoaşte mai bine structura şi viaţa unui sat indian decât a unui sat românesc. Încep să-i dau dreptate.

[„Cuvântal”, *10* aug. 1933, p. 1].

MUZEUL SATULUI ROMÂNESC

În cuvântarea de inaugurare a Muzeului Satului, d. prof. D. Gusti a spus: „… N-am avut înainte pilda muzeelor în aer liber din ţările nordice, Skarasen, Bigdo sau Lillehammer. Ele sunt, pentru noi, în prea mare măsură romantice şi prea etnografice, cu luare aminte mai mult asupra „valorilor” şi „pieselor” muzeale, decât a omului de astăzi şi a mediului şi faptelor lui de toate zilele… *Muzeul* nostru nu este un muzeu etnografic, ci este un muzeu social”. Nu ştiu dacă sutele de mii de vizitatori ai „Lunii Bucureştilor” se vor fi pătruns, de la cea dintâi cunoaşterp a *Muzeului*, de această fundamentală deosebire. Cred însă că impresia de „realitate românească”.

afecto, J amâno «i

de „autenticitate" a fost copleșitoare pentru toți. Rareori se poate desprinde atîta organizație și o atît de firească frumusețe dintr-o încercare de sinteză făcută cu mintea și cu mîna omului. Deși întîlnim așezări din regiuni atît de diferite — Țara Oașului și Argeș, Bărăgan și Banat, Bihor și Ilfov — totul se leagă, se ține strîns și alcătuiește laolaltă icoana unei fermecătoare civilizații țărănești. D. H. H. Stahl nu exagerează afirmînd (*Sociologie românească*, nr. 5, p. 30) „că reprezentăm cea mai mare și mai întinsă civilizație țărănească din cîte se află". Experiența pe care echipierii Fundațiilor Regale au făcut-o, petrecînd o lună de zile în mijlocul celor 130 de meșteri aduși din atîtea regiuni românești, este de o excepțională valoare. Studenții și tinerii cărturari au putut vedea că „toți sătenii aceștia, de oriunde ar fi, din Basarabia sau Banat, din Maramureș sau din Dolj, se înțeleg unii cu alții vorbesc aceeași limbă, au aceleași obiceiuri, aceleași feluri de a prețui viața și de a pricepe frumosul, același fel de a-și întemeia gospodăria, în ciuda faptului că n-au un șablon de imitat și, deci, nimic nu este leit cu altceva, ci totul este viu, spontan, puternic, întocmai ca viața însăși" (H. H. Stahl, articolul citat).

Această fundamentală unitate — pe care spontaneitatea și inițiativa fiecărei regiuni nu o alterează ci, dimpotrivă, o însuflețește — nu este numai o mîndrie a civilizației noastre țărănești; ea ne ajută să înțelegem toate celelalte fenomene spirituale românești, fie colective, fie individuale. În *Muzeul Satului*, uluitoarea unitate a limbii r[illegible] — singura limba romanică fără d[illegible] se explică și se ilustrează de la sine. Este o permanentă forță spirituală centripetă în orice fenomen românesc înregistrat de istorie; forță care menține unitatea neamului, unitatea limbii, unitatea vieții religioase.

Alcătuindu-se pe imense suprafețe teritoriale, din Balcani și pînă în Tatra, de la Adriatică și pînă dincolo de Nistru, neamul românesc nu cunoaște, totuși, nici o abatere masivă de pe axele sale centrale. Dimpotrivă, șira spinării — cum s-a spus — rămîne necontenit aceeași: munții Carpați. Unitatea structurii sociale nu slăbește chiar cînd vecinii sînt de o altă rasă și au un alt ritm istoric. Cei dintîi fondatori de state în aceste părți ale Europei, românii dovedesc necontenit o neistovită unitate în toate organismele statale pe care le creează. În privința „influențelor", lucrurile sînt și mai impresionante. Dacia a fost, din toate timpurile preistorice și proto-

Istorice, o regiune traversată de cele mai puternice civilizaţii europene şi răsăritene. În timpul formaţiei neamului românesc, „influenţele” au continuat să se exercite din toate părţile – şi ele nu s-au stins niciodată, nici până în vremurile de azi. Influenţe care prindeau în sfera lor de acţiune clasa stăpâniloare (de ox. stilul de viaţă angevin, slav, bizantin) sau clasa ţărănească (bunăoară, bogomilismul). A-şi fi păstrat unitatea vieţii sociale şi sufleteşti după ce a asimilat atâtea curente spirituale este cea mai definitivă verificare a forţei de creaţie de care dispune neamul românesc.

Forţă de creaţie, în cadrele unei civilizaţii ţărăneşti unitare. Căci, ceea ce impresionează în fenomenul românesc – fie istoric, fie spiritual – este unitatea sa stilistică. În această privinţă, chiar cultura noastră modernă, care nu pleacă de la matca ţărănească şi nu se adresează decât incidental şi oarecum exterior maselor de săteni, ne oferă câteva impresionante exemple, unice în istoria culturii europene. Noi avem im clasic al literaturii moderne, pe Ion Creangă, care poate fi citit şi înţeles de absolut toate categoriile sociale româneşti, din toate provinciile. Nu există, în opera lui Creangă, nicio „rezistenţă”, niciun particularism inaccesibil – cu toată limba lui moldovenească”. În ce literatură europeană, tui *clasic* poate fi accesibil tuturor categoriilor de cititori?

Caracterul aulic al literaturii italiene – cum i-a spus criticul Borghese – izolează pe toţi clasicii, de la Danfe şi Petrarca până la Carducci şi D’Annunzio, de marea masă a ţăranilor italieni care nu au studii umaniste. În Franţa, poate La Fontaine e singurul accesibil – dai1 tot ce e specific „francez” în clasicism, de la Montaigne şi Raci ne până la Stendhal, cade dincolo de înţelegerea *oricărui* cititor. În Germania, în Rusia (poate, cu excepţia ultimelor opere ale lui Tolstoi), în ţările nordice – lucrurile sunt mai mult sau mai puţin similare.

— Şi Mihail Sadoveanu sena: „Aşa-ziselp noastre provincialisme contribuie vădit la îmbogăţirea capitalului de cuvinte. Pentru descrierile-naturii, limba noastră e pe calo de a-şi forma un vocabular impresionant de îmbelşugat. Asta). e întâmplă cu deosebire după 1918, când aria de înrâuare a limbii vorbite s-a lărgit. De unde până atunci *Amintirile* lui Ion Creangă, într-o ediţie bucureşteană, păreau a avea nevoie de glasar, după data de mai sus am înţeles – cercetând vorbirea poporului la faţa locului – că, pentru şapte optimi din cititorii României, o asemenea grijă editorială este de prisos. Din Bihor până la

Sibiu, *provincialismele* lui Creangă sunt nu înţelese (căci le înţelege oricine din context), ci întrebuinţate curent" (*luci*: *cât* „p. 142 – 143).

278

Unitatea fundamentală a fenomenelor spirituale româneşti s-e poate verifica şi astăzi. România este singura ţară europeană în care cel mai mare romancier este, în acelaşi timp, şi cel mai popular, adică accesibil oricărui om ştiutor de carte. *Ion* şi *Răscoala* ale lui Liviu Rebreanu pot fi citite cu pasiune atât de un ţăran cât şi de un erudit. Să ne gândim în ce fora europeană se mai întâlneşte un asemenea caz. Poate fi citit Marcel Proust de orice francez, Thomas Mann de orice german, Galsworthy de orice englez sau D'Annunzio de orice italian? De altfel, Livai Rebreanu nu este singura excepţie1. Trăiesc astăzi mai multe personalităţi creatoare româneşti care, fără să ştim dacă sunt sau nu accesibile oricărui public – poartă totuşi aceeaşi pecete stilistică şi se revendică de la aceeaşi matcă ţărănească. Am putea numi – cât ar părea de paradoxal – pe un Brâncuşi sau un Lucian Blaga…

Unitatea aceasta de care dă dovadă viaţa socială şi sufletească a neamului românesc nu are nimic dogmatic şi autoritar *în* ea. Trebuie să vedeţi *Muzeul Satului ca* să vă convingeţi de polimorfia uluitoare a civilizaţiei noastre ţărăneşti. Ochiul descoperă pretutindeni forme noi, aspre sau graţioase, solemne sau gingaşe. Geometria domină aici, cu încântarea ei liniştită; contururi oceanografice apar dincolo, umbre şi profiluri din lumea plantelor sau a algelor submarine. Un ochi exercitat şi o memorie bună ar putea descoperi aici ceva mai mult decât o adaptare la mediu (variaţia materialelor, a dimensiunilor, a economiei casnice); ar putea descoperi înrudiri stilistice cu forme şi culturi străvechi. Dar toate aceste înrud: îi, variaţii, invenţii – se topesc într-o intuiţie unitară; şi toate formele dovedesc o aceeaşi nesecată putere de creaţie şi o neistovită imaginaţie… Numai contemplaţia unui monument indian poate oferi o mirare similară. Ca şi arhitectonica şi iconografia indiană, arta ţărănească românească1 evită tiparele, evita tehnica „ocupării spaţiului" prin repetarea la nesfârşit a aceloraşi forme, Foarte aproape de viaţă, imitând gestul iniţial şi fundamental al vieţii – creaţia, înnoirea, depăşirea – sensibilitatea ţărănească nu se opreşte în tipare şi nu se lasă condusă de canoane estetice. Forme noi se nasc sub ochii noştri. Mărturia domnului H.H. Siahl este, în această privinţă, edificatoare. „Uneori lucrul era şi cu primejdie, pentru ce voiam noi *bă*. facem, pentru că regula noastră era autenticitatea,

păstrarea stilului local. Or ei, când li se părea că e ceva frumos la vecini, odată se apucau de stricau ce făcuseră şi

279

trânteau nişte perechi de stâlpi ca la Gorj, în plină casă tulceana. Mai ales că materialul lemnos li se da la nevoie şi cărămidă aveau la îndemână. Cu tare multă jale se îndurau ei să nu folosească acest material bun şi nou, de dragul autenticităţii. După a lor socoteală, ori făceai casă bună, adică nouăf ori o lăsai încurcată…”

Toată frăgezimea şi spontaneitatea intuiţiei ţărăneşti este rezumată în câteva cuvinte: „când li se părea ceva frumos ia vecini…”, Cei care vorbesc de „viaţă statică”, de „întuneric” 1 şi „mentalitate reacţionară” nu sunt întotdeauna bine informaţi. *Muzeul Satului* ne dovedeşte un lucru: rezervele de creaţie şi dorul de reînnoire al maselor ţărăneşti. Numai ca această creaţie vor s-o împlinească ei, după dorul lor, şi această înnoire s-o facă după nevoile şi prin iniţiativa lor. Sub aspectul static al civilizaţiei ţărăneşti se ascunde, de fapt, o continuă împrospătare, o neistovită creaţie (lucrul se verifică, de altfel, şi în folclor). Dar această creaţie nu se poate face oricum şi în orice direcţie. Sensibilitatea şi intuiţia ţărănească prefac, îmbogăţesc, topesc în forme noi – un material pe care e capabilă să-l asimileze. Ceea ce, pentru un orăşean, parestatic într-o civilizaţie ţărănească – este de fapt continuitatea unităţii stilistice. Orăşenii, în România, au asimilat din atâtea locuri şi cu un asemenea ritm, încât „viaţă” şi „dinamism” au ajuns să însemne, pentru ei, simultaneitate de stiluri, salturi, imitaţii prompte, hibridism…

D. profesor D. Gusti ne făgăduieşte, pentru anul viitor, un al doilea Muzeu, al satului-model. „Acolo ne vom pune problema înfăţişării a ceea ce *ar trebui să fie* satul românesc, dacă o cultură puternică şi luminată ar porni să crească în toată ţara, aşa cum am dori-o şi aşa cum încercăm să o ajupe toate căile, printre care una din cele mai pline de

* lata ce scrie şi H.H. Stahl, împotriva lui ELado: „Exponentul cel m-a categoric al acestui mod de gândire, reacţionar) nu rserua lui, e fără îndoială Mihai Eminescu, proslăvtor al trecutului y ponegri tor ai prezentului”. Alţi „ponegnton” naivi, puşi ia punct de Henri H. Stahl sunt T. Maiorescu, C. Stere, C. Rădulescu-Mot.ru, V. Pârvan, Lucian Blaga, adică aceiaşi din inventarm negativ al lui Nicolas Terîulan. (Am e: tat din lucrarea lui Henri H… Stahl, *Eseuri critice*, Editura „Minerva”,

Bucureşti, 1983, p. 28).

nădejdi este, erecL-m, activitatea desfăşurată de Fundaţia Culturală Principele Carol, care a creat *Muzeul Satului Românesc*. Unitatea stilistică a vieţii rurale ne linişteşte mai dinainte asupra eventualelor primejdii ale unui „sat model”. Cine a văzut cu atenţie *Muzeul Satului* ştie că nu se poate teme de „modernizare”, de hibridism. Cultura ţărănească este, încă, destui de fertilă ca să poată asimila şi preface, după canoanele sensibilităţii ei, şi un „sat model”. D. profesor D. Gusti şi colaboratorii săi deja Fundaţia Culturală Principele Carol au eliminat astfel, cu anticipaţie, orice eventuală obiecţie care *s-ar* fi putut aduce – din unele cercuri prea zeloase – modernizării satului. Încrederea noastră în forţele de asimilare şi de creaţie ale ţărănimii a crescut impresionant prin realizarea acestui *Muzeu* permanent. După cum ţăranii, cu sensibilitatea intactă, au respins stilul „Brumărescu”, tot aşa vor respinge şi orice încercare de „modernizare1 făcută iară o prealabilă cunoaştere a vieţii sufleteşti rurale. Cei zece ani de muncă ai Seminarului de sociologie, condus de d. D. Gusti, şi cei doi ani de experienţe fertile ale echipelor studenţeşti la sate, create din voinţa regelui, no asigură că, *cel* puţin în ivest domeniu, România nu va încerca o reformă hibridă şi insuficientă. Totul ne face să credem că există astăzi, atât *în* Bucureşti cât şi în oraşele din provincie, o sumă de oameni bine pregătiţi şi entuziaşti, care cunosc pe teren realităţile româneşti. Lucrul acesta, atât de simplu în aparenţă, este totuşi revoluţionar. Căci toate reformele făcute în România moderna, şi privind viaţa socială, politică şi spirituală a satelor, au fost făcute fără o prealabilă cunoaştere ştiinţifică (adică documentată) a realităţilor româneşti. Au fost unele reforme pline de intenţii lăudabile; au fost, altele, simple reflexe ale mişcărilor ideologice din apus. Este timpul să începem reforme fundate pe o cunoaştere adâncă şi pe o înţelegere a sensibilităţii ţărăneşti. Reforme, se înţelege de la sine, care nu pot porni din „politic”, ci trebuie să conducă, după o lungă perioadă de prefaceri, la conştiinţa politică a ţărănimii.

[1936]

NOTĂ.:

Mă refer, evident, la materialul am ştie risipit în *Muzeul Satului*: caso, porţi cioplite, foişoare, ferestre, tinde ele.

[după *voi*. Insula lui Eutanasius, ed. Fund. Reg. pentru lit. şi artă, Buc, *îsn*, *p*. Îşi îeii.

2 Ji

ECHIPELE REGALE STUDENŢEŞTI LA LUCRU

În Parcul Carol a fost inaugurată *în* ziua de 9 decembrie 1 & 35, în prezenţa M.S. Regele Carol II, a doua expoziţie a Echipelor Regak Studenţeşti. Importanţa cu adevărat revoluţionară a activităţii echipelor studenţeşti la sate, activitate do-mă şi pornită din chiar iniţiativa M.S. Regelui Carol şi organizată sub auspiciile „Fundaţiei Principele Carol" de d. profesor Dimilric Guşti – este evidenta pentru oricine a vizitat expoziţia. Lectura mai atentă a Catalogului" prezintă însă surprize chiar şi celor mai optimişti aderenţi ai aceste revoluţionare porniri a studenţilor la sate. Căci este uluitoare descoperirea realităţilor româneşti rurale, este cu adevărat dramatică întoarcerea studenţilor la sate, efortul tinerilor intelectuali români de a înţelege stilul de viaţă al adevăratelor aşezări româneşti. – de a-l înţelege şi de a-l ajuta să nu piară. Tendinţa tinerei generaţii de a lucra laolaltă, de a cunoaştem a activa în comun – s-a manifestat de mai mulţi ani, în felurite câmpuri de muncă. Dacă n-ar fi să amintim decât „monografiile" sociologice organizate de ei. profesor D. Gusti, numeroasele asociaţii culturale având ca scop principal discuţiile publice, colaborarea pe toate planurile cunoaşterii – şi încă s-ar putea distinge orientarea tineretului intelectual către munca laolaltă. Era o vagă, dar puternică, mişcare către efortul colectiv, către un nou stil de viaţă asociată – şi această miş-e are, caracteristica întregii generaţii tinere, şi-a găsit o excepţională canalizare în Echipele Regale, create din iniţiativa şi voinţa M.*S*. Regelui Carol II.

— Cât de uluitoare sunt realităţile româneşti, adică satul şi viaţa satulu; – se poate întrevedea chiar din cetirea „Catalogului" expoziţiei. Deşi în 1934 s-au trimis conipe numai în 9 sate, iar în 1935 în 28 de sate – geografia reală şi vie a României începe să se lumineze. Pentru orăşeni, cunoscători în cel mai bun caz al „artei populare", aşa cum a ajuns ea prin Brumăresca sau prin costumul ţărănesc de bal-mascat – geografia scoasă la lumină prin activitatea Echipelor va însemna, fără îndoială, cea mai neaşteptată revelaţie. Să ne oprim, bunăoară, la satul Moişeni, din Ţara Oaşului. „Unitatea geografică, etnică şi spirituală face din această regiune pitorească una dintre cele mai caracteristice „ţări" răspândite pe teritoriul

282

Tomânesc. Conturările precise de viaţă regională distinctă, ekâv

mente identice de viaţă economică, portul şi obiceiurile asemănătoare fac ca, după satul şi neamul propriu, fiecare „oasan* să simtă şi să preţuiască cu tot sufletul său acecistă a doua realitate socială regională, care e-te „ţara” lui… Oaşănia este un stil de viaţă cu aspecte caracteristice şi precise preţuite ca atare… Ea s-a păstrat înlăturând toate influenţele exterioare care n-au putut altera formele de viaţă tradiţională” (*Catalog*, p. 26 – 27).

Întâlnim aici una din cele mai frumoase forme de viaţa regionakt românească, păstrate încă vii. Bogăţiile falklorice ale Ţării Oaşului au al ras, recent, atenţia şi a altor cercetări (de «x., d. Ion Muşlea, de la „Arhiva de Folklo – din Cluj). Aflăm de asemenea din rezultatele Echipei că în viaţa de familie se regăsesc urmele matriarhatului. Dar aflăm, în acelaşi timp, şi amănunte cumplite. Analfabeţi 73, 22%; lectura redusă la Biblie şi câteva cărţi de rugăciuni. „Cercetările medicale indică un mare procent de afecţiuni pulmonare şi sifilis, gastrito alcoolice. Alimentaţia insuficientă, igiena primitivă, alcoolismul accentuai înlesnesc întinderea tuberculozei şi explică trecerea de la chipul senin, vioi şi frumos al copiilor, la cel aspru şi adânc brăzdat la bătrâni” (*Catalog*, p. 27).

Este concentrată aici, în câteva rânduri din *Catalog*, întreaga tragedie a satului românesc. Stil de viaţă propriu, nesecată forţă creatoare spirituala – faţă în faţă cu realităţile ultime, cu mizeria, boala şi destrămarea. Moişenîi nu sunt deloc o excepţie – căci echipele au ales pentru activitatea lor atât jate bogate cât şi sate sărace. La şanţ, sat aşezat în ţinutul de graniţă al Năsăudului, analizele Wasserman au dat 258/,} pozitive (*Catalog*, p. 37). La Sâmbăteni, din câmpia Mureşului, „toată agoniseala de un an este aruncată de femeia româncă pe câţiva metri de mătase proastă, care-i nimiceşte frumuseţea ei sănătoasă” (p. 57). În acest sat, echipa a trebuit să depună multe eforturi ca să dovedească femeilor că „lui şi cânepi sunt mai frumoase, mai durabile şi că lucrul de *1*1 firul de verdeaţă până la pân’/j poate constitui pentru femeie ce*j m*ai mare mândrie 1 (ib*id.*). La Pecmeaga, imga Dunăre, „mor vite de aproximativ un milion de lei pe anu (p. 93). Igiena este înspăimântătoare. „Ţărancele n-au putut fi hotărâte măcar la un scăldat mai igienic” (p. 94), deşi satul e aşezat lângă apă. Arhaismul agricol al acestui sat dunărean – dispărut din satele brăilene de peste Dunăre încă de acum 30 – 40 de ani este pur şi oimplu uluitor. „Plugăria n-a ieşit din faza etno

grafica. În afară de plugul de fier, nicio altă maşină moderna nu se afla aici. Se seamănă eu mâna, se seceră cu secera e i caba, se treieră cu tăvălugul de piatră, cu căruţa şi cu *prezice* de cai, *ca* acum 100 de ani; se vântură cu lopata şi cu plasa (primetcaua), se bate porumbul cu beţele în leasă şi unii ţin mea grăuntele în gropi ca pe vremea turcilor" (p. 91).

La Norej, în judeţul Putna, se cumpără porumbul iarna, pe un preţ de speculă, un porumb stricat aducător de pelagră şi oftică (p. 104). În satul Dodeşti, sat de răzeşi răâcieni, sărăcia e atât de cumplită, încât sătenii se trudesc din răsputeri să-şi trimită în lume copiii cei mari. „Casele foarte. sărace şi foarte curate, ca şi oamenii. Femeile de o hărnicie neobişnuită, bune ţesătoare, şi încă mai bune mame, îşi părăginosc uimitor de repede tinereţea şi frumuseţea, kiovindu-se cot la cot cu bărbaţii în munca acestora, după şi înainte de îndetel-mcirile lor femeieşti" (p. 111). Fărâmiţarea loturilor de proprietate ţărănească e o pacoste în foarte multe sate. La Ghimpaţi un număr de 600 proprietari posedă la un loc 1054 ha, fănmâţate în aproape 3.000 parcele, ceea ce ne dă o medie de 5 parcele pentru fiecare proprietar şi de 34 arii pentru fiecare parceâău (p. 23, 97). Locuitorii din Ghimpaţi sUnt plugari împroprietăriţi la 1895, 1906 şi 1921, şi îmbucătăţirea terenului arabil se datorează allI creşterii vertiginoase *e* populaţiei satului, *ai* şi din pricina sistemului de împroprietărire de după război. În unele sate, nefiind moşii boiereşti în vecinătate, ţăranii au fost împroprietăriţi] a 17 – 18 km depărtare de sat… O bună parte din lucrurile acestea se cunoşteau, dar se cunoşteau insuficient, fragmentar, anarhic. Rezultatele echipelor ne înfăţişează cadrul viu, organic, al satului românesc de astăzi – şi ne dovedesc mai ales ceea ce se poate face, cu puţină bunăvoinţă, cu multă muncă şi cu foarte puţini bani. Vizitarea expoziţiei sau cetirea atentă a *Catalogului* este foarte stenică. Experienţa echipelor ne arată cât de voioşi sunt ţăranii 3 a faptă, cu câtă tragere de inimă lucrează când sunt îndrumaţi. La şanţ, echipa a fost chemată insistent chiar de să-toni. La Regina-Maria, în Cadrilater, tinerii săteni neştiutori de carte au c-rut echipei să înfiinţeze un curs. Fireşte, singurul mijloc de a îndruma pe ţărani, de a-i sili să asculte şi să înveţe – este *fapta*. „Asociaţiilie culturale şi instituţiile cu rost cultural de până acum îşi îndreptau atenţia cu precădere, dacă nu exclusiv, numai spre ceea ce noi numim astăzi

cultura minţii, adică organizau biblioteci şi ţineau şezători în care, prin conferinţe, se dădeau sfaturi sătenilor şi li se arăta ne

204

cesitafea unei acţiuni culturale. De aceea şi localul în care se adăposteau societăţile culturale săteşti nu cuprindea altceva deci t o încăpere oarecare pentru birou şi o sală cu dulapul de cărţi, adică biblioteca. Căminele noastre culturale sunt menite să lucreze nu numai în domeniul culturii minţii şi sufletului, ci şi în aceia al culturii muncii şi culturii sănătăţii, adică pe tărâmul muncii agricole, zootehniei, gospodărişi, al muncii de înfrumuseţare a satului şi mai departe ai îngrijirii sănătăţii cu ajutorul farmaciei, medicului şi educaţiei fizice" (p. 10 i-102).

Elementul revoluţionar al echipelor constă tocmai în activitatea lor perfect coordonată. În fiecare echipă se păşesc medici umani şi veterinari, instructori *în* educaţie fizică, maestre de gospodărie, agronomi, teologi – în afară de studenţi care alcătuiesc propriu-zis echipele de muncă, şi în afară de mici dar destoinice grupuri cercetăşeşti. Scopul echipe1 or nu putea fi pur cultural, nu sg putea reduce la cultura minţii şi a sufletului. Acţiunea de stimulare a energiilor latente şi de organizare a forţelor creatoare ale satului trebuia să înceapă mai din adânc. Şi a început, cu sănătatea săteanului, cu corectarea muncii lui agricole, cu igiena lui. Activitatea aceasta revoluţionară a fost pe alocuri excepţional de grea. Bunăoară, în satul basarabean Năpădeni, scopul principal asupra căruia s-au îndreptat toate eforturile a fost: înlăturarea pasivităţii tradiţionale, a practicilor empirice, a orientalităţii pline de superstiţii şi prejudecăţi" (p. 116). În alte locuri, studenţii observă că săteanul nu fuge de „doctorul cu suflet bun" (Bor-duşani, jud. Ialomiţa, p. 83) şi vine de bunăvoie la consultaţii (Nerej. p. 104).

Cât de mare e virtutea faptei şi cât de mult se poate clădi prin această tehnică a pildei realizate, ne-o dovedesc rezultatele obţinute în satul răzăşese Dodeşti, sat făcut înainte de 1400. Oamenii nu mai fuseseră învăţaţi pe aici cu asemenea iniţiative de ridicare economică, sanitară şi culturală a satelor. „Venirea echipei studenţeşti le-a fost de grozavă mirare. Nu-i înţelegeau rostul, pentru că ei nu puteau crede în alt rost decât acela al tuturor acelora care veneau prin cotlonul lor, făgăduindu-le când şi când lucruri mari cu vorbe darnice. De aceea, în clipa când teologul şi-a isprăvit întâia predică la biserică, spunând:

— „N-am venit să cerem! Am venit să vă dăm…”, o babă din fund a fost îndrepâătită să răspundă, cu oftat greu –, Om vedea noi la urmă”.

285

Aşadar – echipa a intrat în Dodeşti, primită cu cea mai desăvârşită neîncredere pe care putea să i-o arate, politicos dar hotărât, un ţăran cuviincios şi bănuitor

— „Nici nu i-am chemat… nici nu-i gonim… aşi a. sintetizat gândul satului întreg un om linisiit şi cumsecade” (p. 111 – 112).

Studenţii au găsit situl abătut de cumplitele. suferinţe; seceta, pelagra, enterita care secara copiii, boleşniţele intrate în vitele albe şi în porci… Podurile cras stricate, drumurile dărăpănate, „finlâniie cu apa puţină, tulbure şi sălcie, cimitirul potopit de buruien, gardul bisericii dărâmat, clopotniţa gata să cadă, primăria aciuată într-o căşuţi cu chirie, şcoala fără fântână pentru copii, *cu* una din săli având intrare – drept – de afară, şi în schimb fără curte, izlazul uscat ca o prispă pe care nu şi-au îngăduit să rămâie decât spini şi holeră…4* (p. 112) În faţa acestor rele, studenţii s-au aşezat harnici la muncă, şi, cu ajutoarele primite din afară, au realizat atâtoa lucruri, încât răzeşii nu numai că n-au mai putut rămâne, „în ferecurea tristă de la început”, dar şi-au pus atâtea nădejdi în fapta şi sporul echipei studenţeşti, încât au trebuit să fie potoliţi. După trei luni de muncă organizată şi entuziastă, rănile satului s-au închis sau sunt pe cale să se închidă. Ce nu s-a făcut în atâţia ani de administraţie lâncedă, s-a făcut într-o vară. Semnificaţia echipelor studenţeşti se vădeşte întreagă în această experienţă de la Dodeşti.

Dar nu numai satul românesc îşi găseşte un izvor de înnoire şi ridicare obştească în această activitate a echipelor – ci însăşi cultura românească poate afla aici un alt început, mai real, n-ai autentic şi mai bogat. Studenţii sunt puşi în faţa unor realităţi româneşti nebănuitf; aşezările grănicereşti, sate de mazili (această boierie rurală, creată de privilegiile acordate de voievozii moldoveni), proprietăţile colective, legă«tiuile de rudenie, viaţa rituală a unui sar, folklorul obscur, itinerariile postmortem, comunitatea viilor şi comunitatea morţilor, etc. Sunt realităţi care anevoie se pot înţelege din inima oraşului, din bibliotecă şi muzeu. Lucrarea laolaltă a studenţilor cu purtătorii acestui stil de viaţă românească poate avea nebănuâte consecinţe pentru cultura noastră. „Inspiraţia populară” şi „motivele folklorice” din arta şi literatura românească modernă au eşuat de cele mai multe

ori, pentru că era o inspirație exterioară, formală, decorativă. Geniul popular românesc nu va putea fertiliza inspirația și inteligența elitelor, dfc Oit când se va înlocui tehnica motivelor exterioare (ritmul

28J

poeziei populare, decorul țărănesc, genul „Brumărescu”, genul „Rodâca”, etc.) printr-o tehnică nouă – care s-ar putea numi actualizarea prezenței fantastice. Or, tocmai această „prezență fantastică* – semnificativă și caracteristică oricărei colectivități creatoare – este ceea ce descoperă experimental studenții Echipelor – Regale. Descoperirea aceasta, pe care nicio învățătură nu o poate înlocui, poate avea influențe adânci în destinele culturii românești moderne.

Încă o dată, gândul și voința regală intervin creatoare în spiritualitatea românească.

F” Revista Fundațiilor Regale”, an. III, I frbr. 1935, nr. 2, p. 417 – 452].

FERME ȘI TEMPLE DIN VECHEA NORVEGIE

În colecția Institutului de cultură comparată” de la Oslo-a apărut, în 1926, o foarte interesantă monosraiie a lui Magnus OJsen intitulată *Ferme și temple* (*Alttegaard og helligdom*, 300 pog.) carte care a fon tipărită, doi ani mai târziu, tot în aceeași colecție a Institutului, într-o traducere engleză (*Farmes ană faves of oncient Norway*, 350 pag.). Magnus Olsen, care e cunoscut prin lucrările sale anterioare asupra resturilor cultelor păgâne în Norvegia (*Hedenske Kultminder*, Kristiania, 19] 8, din care n-a apărat decât primul volum) și alte studii asupra toponimiei și onomasticii scandinave – a ținut un curs la Institutul din Oslo despre metoda istoric-culturală prin care *numele* fermelor pot lămuri fazele evoluției poporului norvegian. Acest curs, tipărit în volumul de care ne ocupăm, aduce, cred, o lumină nouă și o metodă care se poate° dovedi fertilă în cercetarea istoriei nescrise a unei țări și a unei civilizații. Mărturisesc că am citit această carte gândindu-mă tot timpul la realitățile rurale românești, întrebându-mă dacă nu s-ar putea să se făurească și pentru studiul satului românesc o metodă echivalentă cu aceea pe care Olsen o propune, cu atâta succes, studiului fermei norvegiene. Căci ceea ce a fost și este satul pentru istoria și structura societății românești este ferma pentru societatea norvegiană. Cu singura deosebire că acolo continuitatea Istorică *n-a* fost decât foarte rar întreruptă. Oricum, mi se

pare că asemenea studii şi cercetări de metode nu sâni fără interes pentru ştiinţa noastră. De aceea, continuând prezentarea monografiilor de istorie comparata a culturii pe care le tipăreşte Institutul de la Oslo, am voit să mă opresc mai pe larg asupra acestei cărţi a lui Magnus Olsen.

Autorul şi-a început cercetările pe baza acelei formidabile colecţii de nume, *Morske Gaardnavhe*, din care a putut extrage numele a 50.000 de ferme şi proprietăţi rurale, înregistrate în ultimele 200 de ani. De aici, folosind vechile acte juridice, literatura cronicarilor, poemele eroice (saga) şi alte documente medievale (unele avându-şi izvoarele în epoca Vikingilor) – a izbutit să eşaloneze în straturi cronologice serii de nume, să le stabilească raporturile culturale şi să le descifreze istoria Primele rezultate conduc la acest pune de plecare: că numele fermelor dovedesc cea mai puternică continuitate în tradiţia numelor de locuri din Norvegia. Fiecare fermă e condusă de proprietar sau chiriaş într-un mod autocrat (p. 16 – 17). Locuitorii ei dau numele a foarte multe împrejurimi (cascade, lacuri, păduri, poiene etc). Iar din! re toate fermelo, numele cel mai vechi şi mai respectat îl are ferma pe care se află biserica. Cercetările lui Olsen dovedesc că multe din aceste ferme au fost ridicate pe vechi sanctuarii păgâne (fermele al căror nume au terminaţia *hof*, de pildă).

Ceea ce caracterizează organizaţia socială a unei ferme este stăpânirea ei de către o *singură familie*, ai cărei membri, nedes Jipindu-se de cămin, pot ajunge câteodată un număr impresionant (50 – 60 şi Olsen citează, pp. 39 – 41, săpăturile arheologice care verifică acelaşi lucru şi pentru fermele preistorice, care măsurau 45 – 50 metri). Este ceea ce se numeşte „familie patriarhală”. pe care o întâlnim la slavii de sud, în India şi în antichitate, la romani (în epoca lor rurală). Fermele, încă din epoca de fier, erau agricole şi şi-au păstrat caracterul acesta până în zilele noastre.

Nu putem expune aici, aşa cum o face magistral Olsen, organizaţia unei ferme norvegiene, legăturile ei cu păşunile din munte, viaţa ei juridică şi socială, influenţa structurii ei în emi-erar>” a norvegiană spre Islanda, etc. Ne oprim de-a dreptul la numple fermelor. La un examen rapid se observă că foarte muâic din ele au terminaţii care indică o localitate sau structură geografică. (Bratsberg – berg = munte; Ringdal – dal = vale; Solnes – nes = colină). Există însă,

și în regiuni a căror continuitate istorică (de la preistorie la evul mediu și la epoca modernă) este bine stabilită, există o serie de terminații care

, 2 *o* – indică ceva mai mult: indică *structura socială* a proprietarilor sau urme de cult păgân. De pildă, unele terminații, cum e *stathir*, se găsesc în legătură cu ferme stăpânite de proprietarii mijlocii ai țării (p. 81); și acest *stathir* e destul de vechi în Norvegia (p. 103), aparținând celor dintâi timpuri ale migrației germanice (p. 105).

Olsen descifrează trei strate sociale sub miile de nume de ferme transmise din Evul-Mediu încoace: 1) clasa de jos, a cărei continuitate de nume este foarte puțin stabilă; 2) clasa mijlocie (cu terminația *stathir* sau cu nume compus din numele persoanei și un amănunt geografic, d. p. Asmundarvagr, „golful din Asmund"); 3) clasa de sus, nobilă, a șefilor, care se recunoaște prin nume de ferme ca *hof* (p. 123).

Printr-o analiză extrem de minuțioasă (comparând numele de familii și de proprietăți din vechile *Saga*), Olsen ajunge la concluzia că o altă terminație de nume de ferme, *heimr*, trădează o vechime de 500 d.Hr. și o situație socială ridicată (pp. 158 – 189). Există, este drept, și nume de ferme relative la loc, localități, care nu indică nimic altceva decât „locuința" (terminațiile în – vin și – land, necompuse cu nume personale, p. 200 – 229). Descoperă, însă, anumite terminații (*Boier*, *Hof*, *Vangr*) care trădează Jocuri și sanctuarii dintr-o epocă preistorică (p. 255).

În sfârșit, compusul *Ilof* și *Haurgr* înseamnă precis că locul carp poarta acest nume a fost cândva un templu sau un altar. Ultimele două capitole ale cărții, Olsen le închină implicațiilor istoric-religioase ale numelor fermelor preistorice. El observă că *Hof* și *Haurgr* se referă la cultul public (p. 267), în timp ce alte ferme cu terminații care au căpătat cândva un conținut religios trădează un sanctuar păgân privat. *Hof*, de origine pur germanică (înseamnă „curte închisă") nu e mai vechi de sec. VII; în timp ce *haurgr* denotă un sanctuar păgân mult mai primitiv (p. 285).

Dar Olsen merge mai departe și, stabilind prezența femeii în asemenea sanctuarii și știind că dintre toți zeii scandinavi numai cultul lui Frey, zeul fecundității, al Naturii necesita preotese-conclude că toate aceste temple erau închinate lui Frey (p. 291). Ceva mai mult, găsește că originea poeziei eroice, edice, trebuie pusă în legătură cu reminiscențele cultului lui Frey; regii scandinavi întrupau, oarecum, în

timpurile păgâne, pe zeul naturii şi al bărbăţiei, pe Frey.

Cercetarea aceasta monografică asupra numelor fermelor are şi o valoare din punctul de vedere al istoriei religiilor. Sta

289

23 – Mesfiul Manole tele – din preistorie până în timpurile moderne – dovedesc că primordiala experienţă religioasă realizată în ferme individuale se concentrează (în ultimele zile ale păgânismului) în ferme-temple (*hof*), dedicate zeilor personali, ca să se maturizeze în centre religioase şi centre politice.

[„Cuvântul”, 14 oct. 1933, p. 1 – 2].

CREAŢIE ETNICĂ ŞI GÂNDIRE POLITICA

Un observator al culturii româneşti contemporane, pus să [judece evoluţia gândirii politice naţionaliste faţă de realizările „naţionaliste” în artă şi în literatură ar constata lucruri într-adevăr uimitoare. De la început ar constata o primejdioasă prăpastie între *gândirea politică* naţionalistă-care de la Eminescu încoace, se află în continuă ascensiune – şi *politica* naţionalistă care, cel puţin până în ceasul de faţă, a decăzut necontenit, a cunoscut toate falimentele posibile şi se află într-o descompunere decisivă. E ciudat ce bine se *gândeşte* în politica naţionalistă română (amintiţi-vă continuitatea Eminescu-Iorga-Pâr-van – generaţia „Gândirii”) şi ce prost se face această politică naţionalistă. Poate cauzele nu sunt aşa de greu de ghicit: lipsa unei elite de gânditori politici la cârma ţării (gânditorii au fost totdeauna exteriori politicii propriu-zise, au fost gazetari, profesori, intelectuali), alterarea politicii prin politicianism, empirismul şefilor de partide, etc.

Discrepanţa aceasta dintre gândire şi faptă politică naţionalistă mai are şi altă latură: artificialitatea sau, în orice caz, insuficienţa întregii arte naţionaliste. De câte ori a bătut un vânt de naţionalism şi s-a încercat a se face o artă „naţională” – realizările acestea artistice au fost stângace, grosolane, fac-l ti ce. Amintiţi-vă de *Rodica*, de literatura semănătoristă, chiar de literatura anilor de după război. Este o artă exterioară până la siluire, artificială şi tendenţioasă. Cel mai furtunos profet! naţionalist al veacului, Nicolae Iorga, n-a izbutit să însufleţească decât o astfel de literatură, n-a promovat decât o astfel de artă. [Faţă de forţa şi adâncimea gândirii politice a acelor ceasuri, lij teratura naţionalistă care a întovărăşit-o pare ridicolă.

Cred că nu este greu, nouă, celor care am venit în urmă J să

înţelegem cauza acestor continue eşecuri ale creaţiei artis-l

tice naţionale. S-a aplicat şi în artă punctul de vedere *politic*, adică un criteriu exterior, caduc, ineficace de a alege temele creaţiei şi tehnica (verbală sau plastică) a realizării ei. S-a *construit* un fel de a vedea lumea „românesc", adică s-a gândit politic nu organic. S-a construit o emoţie artistică „românească", în loc de a trece dincolo de formele exterioare, sărbătoreşti, demonstrative, pe care le îmbracă, la răstimpuri, românismul – şi a intui substanţa iraţională a ethosului nostru. Este o deosebire fundamentală între construirea unei arte naţionale cu mijloace *exterioare* (teme folclorice, teme rurale, vocabular, culoare locală) şi crearea unei arte cu mijloace *fantastice* (*prezenţa* iraţionalului, rodul unei experienţe de viaţă asociata milenară). O deosebire tot atât de mare ca şi aceasta între o maşină şi un organism. Şi, ceea ce e interesant de ştiut, în anii când s-a făcut mai mult caz de ruralism, de spontaneitate, de viaţă simplă şi de glie – tocmai în acei ani „semănătorişti" s-a procedat mai *europenește*; adică, s-a făcut artă aşa cum s-ar face o maşină: bucată cu bucată, exterior, tematic; nu s-a *creat* viu, aşa cum creează un organism.

De aceea a şi fost lipsită întreaga artă şi literatură românească naţionalistă de viabilitate şi universalitate. O operă universală nu se poate face pe un criteriu politic; o asemenea operă se creează pornind de la o intuiţie etnică, de la o experienţă asociată. Universalitatea în artă aparţine fantasticului, prezenţei aceleia iraţionale care stă la baza oricărei creaţii de geniu şi nutreşte orice emoţie estetică. Luciditatea, tendenţionismul, demonstraţia – sunt mijloace politice şi sunt criterii, prin care se justifică o acţiune sau o gândire politică. În artă însă, ele ratează creaţia, o fac artificială şi locală.

Din cauza atâtor eşecuri de artă naţională s-a şi crezut un răstimp că o asemenea artă este imposibilă. Dimpotrivă, numai o asemenea artă are şanse de universalizare Dar să ne înţelegem o artă naţională care foloseşte aceea ce poate da o naţiune, adică un organism, o viaţă asociată: care foloseşte prezenţa fantastică, iraţională, transcendând formele exterioare.

Până acum s-a crezut că dacă foloseşti un mediu rural, un vocabular rural şi culori câmpeneşti realizezi o operă românească. Dar toate acestea sunt ele însele manifestări ale unei realităţi româneşti – şi nu mai pot sluji de model unor manifestări nouă, artistice. Trebuie

să treci peste *forme*, să ajungi acel izvor care a creat în decursul veacurilor înseşi aceste forme

291

specifice. Şi acesta este un proces care nu putea fi intuit de artiştii şi scriitorii contemporani marilor mişcări naţionaliste. Este un proces de gândire pur artistică. Pe când ei au gândit pur politic, chiar atunci când au creat artistic.

Este foarte ciudat să constaţi că aceeaşi gândire politică din ultimii: 50 de ani – care a făcut atâtea progrese de la Eminescu încoace – aceeaşi gândire politică a ratat toate încercările de artă naţionalistă, până la Lucian Blaga, cel dintâi creator care a gândit *româneşte* fără să gândească politic.

Dar şi acest fapt îşi are explicaţia lui şi poate vom încerca să-l lămurim cândva.

[„Cuvântur, 25 aug. 1933, p JJ.

A NU MAI Fi ROMÂN!

A apărut, acum de curând, o nouă modă printre tinerii intelectuali şi scriitori: a nu mai fi români, a regreta că sunt români, a pune la îndoială existenţa unui specific naţional şi chiar posibilitatea inteligenţei creatoare a elementului românesc. Să ne înţelegem bine: tinerii aceştia nu depăşesc naţionalul pentru a simţi şi gândi valorile universale; ei nu spun… nu mai sunt român pentru că sunt înainte de toate om, şi cuget numai prin acest criteriu universal şi etern”. Tinerii aceştia nu dispreţuiesc românismul pentru că sunt comunişti, sau anarhişti, sau mai ştiu eu ce sectă social-universală. Nu. Ei, pur şi simplu, regretă că sunt români şi ar vrea să fie (o mărturisesc*» orice altă naţie de pe lume, chinezi, unguri, nemţi, scandinavi, ruşi, spanioli; orice, numai români – nu. S-au săturat până în gât de destinul acesta de a fi şi rămâne români. Şi caută prin orice fel de argumentare (istorică, filosofică, literară) să demonstreze că românii sunt o rasă incapabilă de gândire, incapabilă de eroism, de probleme filosofice, de creaţie artistică, şi aşa mai departe

Unul dintre ei se îndoieşte atât de mult de realitatea unui neam românesc războinic, încât îşi propune să citească *Istoria Imperiului Otoman* a lui Hammer, ca să verifice dacă într-adevăr s-au luptat vreodată românii cu turcii şi i-au învins! Altul crede că orice creier, care contează în istoria şi cultura „românească”, na e de origine română. Cantemir, Kogălniceanu, Emi

nescu, Haşdeu, Conta, Maiorescu, Iorga, Pârvan etc, etc. – toţir dar absolut toţi, sunt străini. Sunt slavi, ovrei, armeni, nemţi, orice; dar *nu pot fi români*, românii nu pot crea, nu pot judeca; românii sunt deştepţi, sunt şmecheri, dar nu sunt nici creatori, nici gânditori.

Dacă le pronunţi vreun nume despre care se ştie sigur că e românesc, au alte argumente. Este din Oltenia? Sânge sârbesc. Este din Moldova? Moldova întreagă e slavizată. Din Transilvania? Sânge unguresc. Cunosc câţiva moldoveni care spun cu mândrie „am sânge grecesc”; sau „strămoşumeu a fost rus”. Singura lor şansă de a fi oameni adevăraţi este de a-şi dovedi că originea lor nu este curat românească.

Nu cred că se află ţară europeană în care să existe atâţia intelectuali cărora să le fie ruşine de neamul lor, să-i caute cu atâta frenezie defectele, să-şi bată joc de trecutul lui şi să mărturisească, în gura mare, că ar prefera să aparţină, prin naştere, altei ţări.

Toţi tinerii aceştia au de făcut obiecţii neamului românesc. Mai întâi, spun ei, românii sunt deştepţi şi asta îi împiedică să aibă drame interioare, să cunoască profunzimile sufletului omenesc; îi împiedică să aibă probleme. Cine nu are probleme sufleteşti, cine nu capătă insomnii din cauza meditaţiilor şi agoniilor, cine nu e în pragul nebuniei şi al sinuciderii, cine nu ajunge pentru zece ani neurastenic, cine nu urlă „Neant! Agonie! Zădărnicie!” % cine nu se dă cu capul de pereţi ca să afle „autenticitatea”, spiritualitatea” şi „viaţa interioară” – acela nu poate fi om, nu poate cunoaşte valorile vieţii şi ale culturii, nu poate crea nimic. Românii sunt deştepţi – ce eroare Unde poate duce deşteptăciunea? La ce-ţi foloseşte faptul că poţi cunoaşte, superficial, realitatea – când îţi lipseşte facultate? de a imagina probleme, în lipseşte boala prin C8-e poţi întrebă”? moartea şi existenţa, îţi lipsesc înseşi elementele dramei lăuntrice?

Tinerii aceştia sunt supăraţi pe neamul românesc pentru că românii nu au drame, nu au conflicte şi nu se sinucid din desnerare metafizică. Tinerii au descoperit o întreagă literatură europeană de metafizică şi etică a desperării Şi pentru că desperarea este un «sentiment necunoscut românului (are a rămas, în pofida atâtor erezii şi culturalizări, drept credincios Bisericii Răsăritene), tinerii intelectuali au dedus stupiditatea iremediabilă a acestui neam. Tot ce nu se găseşte în Pascal, în Nietzsche, în Dostoievski şi în Heidegger – şi

toate aceste genii au elaborat o gândire impenetrabila structurii gândirii

293

româneşti – tot ce nu se găseşte în nebunia unui biet om din Germania, în viziunile unui rus şi în meditaţiile unui catolic în veşnică îndoială, nu înseamnă nimic, nu are o valoare filosofică, nu are valoare umană.

Alimentaţi de lecturi europene, mimând drame europene, voind cu orice preţ o spiritualitate care să semene chiar numai exterior cu spiritualitatea occidentală sau rusă – tinerii n-au înţeles nimic din geniul acestui popor românesc, bântuit de atâtea păcate, având nenumărate lipsuri, dar strălucind totuşi cu o inteligenţă şi o simţire proprie. Tinerii au reacţionat împotriva curentului de acum zece – doisprezece ani, pornit de la „Gândirea" şi „Ideea Europeană" (Pârvan, Lucian Blaga, Nae Ionescu, Nichifor Crainic; originile sunt tot în cursurile şi publicaţiile lui N. Iorga), care proclamase „autohtonismul", „specificul entic" în artă şi în gândire şi încercase cea dintâi filosofie ortodoxă prin crearea tipologiei româneşti. Cauzele acestei reacţiuni (care a început prin a fi pur spirituală, pentru a ajunge în deplin nihilism, negaţie a istoriei, relativism în cultură, disoluţia conceptelor critice etc.) sunt mult prea interesante şi prea aproape de noi ca să ne încumetăm să *le* discutăm în acest articol. De altfel, nici n-am încercat aici să cercetăm întreg fenomenul „a nu mai fi român", ci numai să denunţăm câteva din aberaţiile ultimei mode intelectuale.

Acei care desperează de destinul de a se fi născut români, judecă strâmb meritele şi defectele poporului. Ei vor problematici, îndoieli, eroism – iar poporului român îi e cu totul străină îndoiala şi despre eroi are o concepţie cu totul familiară. Pentru un tânăr intelectual, *credinţa* şi *îndoiala* au valoare filosofică, deschid căile meditaţiei, pun probleme; pentru un ţăran român nu există îndoială, el crede firesc („aşa cum curg apele, cum cresc florile"), fără „probleme" (ţăranul român este realist; vezi colecţiile de proverbe ca să înţelegi cum a reacţionat el contra încercărilor de idealism, de criticism, aduse de popoarele cu care a intrat în legătură).

Intelectualii au despre *eroi* o concepţie morală sau magică; şi într-un caz şi în altul, ei judecă individualist, iar ia limită, demoniac. Am arătat în altă parte (1) ce cred românii despre eroii neamului; ceea ce cred şi despre personajele biblice şi apostolice: că trăiesc într-un rai

ca un plai românesc, se gândesc la nevoile lor familiare, ca şi în viaţă, coboară pe pământ în ceasuri grele, stau de vorbă cu oamenii într-un limbaj familiar etc. Eroii aşa cum sunt înţeleşi de popor şi eroii aşa cum sunt închipuiţi de intelectualii tineri – nu au nimic

284

de a face între ei. Unii au un eroism pe care li-l dă viaţa asociată, ceilalţi concep un eroism etic, de probleme, de drame şi conflicte.

Apoi, tinerii intelectuali judecă întotdeauna un popor prin ce creează, nu-l judecă prin ceea ce este, prin supravieţuirea lui. A „crea" este o concepţie individualistă; a fi, aşa cum a lăsat Dumnezeu, este adevărata axă a „spiritualităţii" poporului; nimic nu se creează, nimic nu se face; lucrurile vin şi pleacă, lucrurile se în*tâmplă.* Dar aceasta este o problemă prea complicată pentru a o rezolva aici.

Este adevărat că poporul românesc suferă de multe păcate, este adevărat că ne lipsesc multe axe – dar aceasta e condiţia noastră umană, acestea sunt posibilităţile noastre *de* a atinge universalitatea. Putem pleca da la ele sau le putem Ignora pur ci simplu. Dar nu e nici cavaleresc, nici eficace – să ne fie ruşine că ne-am născut români, numai pentru simplul motiv că nu găsim în valenţele româneşti ceea ce vrea Chestov sau Destoievski.

N O T

1! într-un articolaş din „Cuvântul", intitulat *Românul şi Eroii Neamului*, pe care şi republic aici pentru că ne ajută să înţelegem mai bine o chestiune prea puţin cunoscută:

„O revistă de vară a pus la îndemâna psihologului un episod care ilustrează admirabil atitudinea românului faţă de istorie. Apar pe scenă cei doi mari eroi ai neamului: Mihai Viteazul şi Ştefan cei-Mare. O apariţie salutată de grădină cu aplauze şi bună dispoziţie» căci cei doi oameni mari nu apar într-o atmosferă solemnă, shakespeareană. profetică – ci apar în carne şi oase, pe o scenă modernă, şi vorbesc şi se sărută ca doi oameni vii şi de treabă, aşa cum au fost întotdeauna văzuţi de români.

Un confrate a găsit cu cale să condamne această „impietate" faţă de istoria neamului. Mie mi se pare revelantă pentru atitudinea sănătoasă şi omenească ce o are publicul român faţă de istorie. Pentru noi, eroii neamului sunt vii şi prezenţi, cu toate mizeriile (aparente) ale omului de pe stradă. Solemnitatea e bună pentru 10 Mai. Dar în restul anului, românul are, faţă de marile figuri şi momente ale ista. noi

naţionale, o atitudine, i-aş spune, comunicativă. Nu se simte stingherit cu niciun erou alături. Pentru el, Domnii noştri au fost oameni viteji şi cu frica lui Dumnezeu – dar oameni. Moartea lor a fost o trecere în viaţa cealaltă – dar nu o transfiguraţie, o pierdere a prezenţei umane. Când e evocat, Mihai Viteazul nu apare ca un Rege ILear; el nu vorbeşte ca o Pythie; 'nimic misterios, nimic lugubru, nimic subpământean, nimic ceresc în raporturile românului cu Eroii lui

295

morţi. Ştefan cel Mare şi Tudor Vladimirescu sunt tot atât de aproape şi, mai ales, de vii; o apropiere carnală, caldă, de la om la om, na de la spirit la om.

Nu sunt doi hierofanţi, ci „unul Muntean şi altul Moldovean". N-au buzele pecetluite cu taina vieţii de dincolo, ci au rămas legaţi ogorului, necazurilor şi încercărilor neamului. Au rămas români şi dincolo de moarte.

Atitudinea aceasta faţă de istorie nu face decât să completeze atitudinea globală pe care o are românul despre ceea ce îl depăşeşte, despre minuni şi eroi. Când ţăranul vă va vorbi despre Maica Domnului, ea nu va fi Madona îndurerată din Apus, mei Maica tânguitoare a Ruşilor; va fi o mamă din zilele bune, cu marile ei dureri tăinuite, cu marea ei dragoste nemărturisită, cu marea mândrie pentru Fecior. Durerea Maicii Domnului e durerea oricărei ţărănci cu fiul mort. Şi Sfinţii – oare nu s-au coborât ei de atâtea on pe aceste tărâmuri romaneşti? Ştiu ceva românii despre Războiul Sfânt, despre Sfântul Mormânt, despre setea Apusenilor de a stăpâni ei Ţara Sfântă? Nu. Ei ştiu că România e o ţară creştinească pe care au vizitat-o atâţia trimişi ai Cerului – şi că ea trebuie apărată de celelalte lifte păgâne.

[după voi. Oceanografie, ed. „Cultura poporului", p. 193 – 200].

TEADÂŢIE ŞI ACTUALITATE EOMÂNEASCĂ

Aşa se numesc cele 3 volume publicate de curând la Focşani, în care d. Ion Diaconu a adunat 17 conferinţe rostite la subsecţiunea de conferinţe Focşani a „Fundaţiilor Culturale Regale". D. Ion Diaconu s-a dovedit a fi un neobosit organizator. A condus subsecţia de conferinţe a „Fundaţiilor Culturale Regale" din Focşani – invitând foarte mulţi dintre maeştrii culturii româneşti contemporane: C. Rădulescu-Motru, Ioan Petrovici, Simion. Mehedinţi, C.C. Giurescu, Mihail Sadoveanu, Cezar Petrescu, Al. Tzigara-Samurcaş, Ion Marin Sadoveanu, Ion Pillat, etc. Dar nu s-a mulţumit să organizeze conferinţele acestor maeştri. A

obţinut şi textele conferinţelor pe care le-a publicat în trei elegante volume, chiar la Focşani.

Unele din aceste comunicări alcătuiesc mici monografii foarte utile prin materialul nou şi punctul de vedere personal al conferenţiarului. Bunăoară, *Confesiunile filosofico-religioase* ale domnului profesor Ioan Petrovici; sau *Rectificări şi adaosuri la biografia lui N. Grigorescu* de d. Al. Tzigara-Samurcaş sau micul studiu atât de documentat ai domnului prof. C.C. Giurescu:

296

Din trecutul judeţului Putna. Publicarea acestor conferinţe va aduce, aşadar, foloase ştiinţei româneşti. Mai ales că sunt semnate de filosofi, istorici şi literaţi de cea mai mare autoritate. Dar valoarea culturală a ciclului acesta de conferinţe întrece1 aş putea spune, valoarea ştiinţifică şi literară a comunicărilor. Cum prea bine remarcă d. Ion Diaconu în *Cuvântul lămuritor* din fruntea primului volum – prezenţa unui maestru într-un oraş de provincie fecundează spiritualitatea elitei provinciale într-un chip uluitor.

„O personalitate puternică, scoborând în orice oraş de provincie – comun şi mediocru – poate dezlănţui revizuiri şi îndreptări spirituale; poate stimula pe cei plictisiţi şi descurajaţi în mijlocul ori în marginea drumului vieţii; şi poate provoca din belşug aurore sufleteşti. Cu o singură condiţie: numai să voiascălde.

Adevărul este că asemenea personalităţi puternice nu prea vor să „scoboare” într-un oraş de provincie. D. Ion Diaconu sugerează un plan de mobilizare a maeştrilor şi scriitorilor de la „centru” – care să-şi petreacă o lună pe an în diferite oraşe provinciale, creând şi promovând pretutindeni „cultura”. Nu e nevoie să mergem atât de departe. „Mobilizarea” aceasta, chiar dacă ar fi realizabilă n-ar fi întotdeauna eficientă. Creatorii de cultură – fie ei şi profesori, filosofi sau artişti – au nevoie de linişte, singurătate şi continuitate pentru a-şi desăvârşi propria lor operă. Dar asta nu înseamnă că aceiaşi creatori nu pot „scoborî” de mai multe ori pe an şi pentru un interval ceva mai lung, în oraşele de provincie. Experienţele care s-au făcut până acum dovedesc că prezenţa unui maestru înlocuieşte de multe ori, într-un oraş de provincie, lipsa bibliotecilor, a instituţiilor culturale şi chiar a „mediului”. Duşmanul cel mai primejdios nu este lipsa mijloacelor tehnice de informaţie şi creaţie culturală – ci deprimarea colectivă, complexul de inferioritate al intelectualilor provinciali. împotriva

acestui complex de inferioritate orice mijloc de luptă este recomandabil. Sistemul de conferinţe şi publicaţii încurajat de d. Ion Diaconu pare a da roade incalculabile. De aceea îl recomandăm, chiar numai pentru experimentare, tuturor cărturarilor provinciali, care şi-au păstrat întreagă generozitatea şi spiritul de iniţiativă.

[„Cuvântul”, 18 febr. 1938, *p. Z*!

297

4. FOLCLOR

CREAŢIE ARTISTICA

SPEOLOGIE, ISTORIE, FOLKLOR

Voiam demult să cunosc, dintr-o lucrare scrisă pentru ne-specialişti, activitatea pe larg a institutului de speologie de la Cluj, condus de savantul cu renume universal dr. Emil Racoviţă. Fascicolele din *Biospeologica* pe care le-am răsfoit întâmplător erau, pentru ignoranţa mea, taine pecetluite cu şapte peceţi.

Şi, cu toate acestea, îmi era greu să renunţ. Ştiam că doctorul Racoviţă lucrează de aproape 40 de ani în aceste misterioase sectoare ale zoologiei: oceanografia şi fauna peşterilor. Stabilit după război la Cluj, unde conduce Institutul de Speologie împreună cu R. Jeannel (până la 1927) şi P.A. Chappuis, şi ajutat de tinerii colaboratori Margareta şi Radu Codreanu – doctorul Racoviţă este unul din foarte puţini savanţi români care a creat o şcoală; a imprimat, adică, un anumit ritm de lucru şi o anumită orientare metodologică Institutului pe care îl conduce. O şcoală ştiinţifică *românească* mi se pare întotdeauna un lucru vrednic de cea mai mare atenţie. Putem învăţa ceva din asemenea preocupări abstracte? Ceva care să ne lămurească sau să verifice, dacă vreţi, structura spirituală românească? Un tânăr matematician, cu a cărui prietenie mă mândresc, îmi spunea odată că există o foarte precisă orientare matematică românească; adică, cei mai mulţi dintre matematicienii români dovedesc o atitudine specială faţă de anumite probleme şi aproape că se dezinteresează de o altă serie de probleme care pasionează, să spunem, pe matematicienii polonezi sau evnei. Dacă lucrul acesta e adevărat, ar însemna că chiar în cele mai abstracte operaţii mintale intervin anumite dispoziţii care ţin de un „imponderabil”: de structuri, de stil, de rasă…

Cu mult interes am citit, deci, capitolul referitor la biologie din volumul recent tipărit de Academia Română: *La vie scientifique en Roumanie*, vol. I, Sciences pures, Bucarest.

1937 (respectiv, paginile 135 – 196). Succint, dar clar, se dă seama aici şi despre lucrările Institutului de speologie de la Cluj.

Nu încerc – nici n-ar fi locul, în articolaşul de faţă – să le rezum. Dar observ că unul din obiectivele Institutului este tocmai verificarea metodei profesorului Racoviţă: înlocuirea noţiunii de *specie* prin aceea de *neam* (lignee). Se pare că metoda aceasta a fost pentru prima oară întrebuinţată, cu seriozitate, în publicaţiile Institutului, *Biospeologia*. Metodă care nu înseamnă numai un instrument de lucru, ci şi o anumită „filosofie" biologică. Pentru că în timp ce *specia* e o formă statică – *neamul* implică noţiunea de „istorie", de desfăşurare în timp. Speciile nu mai trebuie clasate, aşadar, ţinând seama de caracterele lor prezente (care pot fi secundare sau întâmplătoare) – ci pe temeiul descendenţei lor în timp, adică pe temeiul „istoriei" lor. Metoda aceasta a făcut pe d-rul Racoviţă să propună următoarea formulă: *La taxonomie ne peut être que de la phylogânie appliquee*. Înlocuind primatul *spaţiului* (distribuţia geografică) prin primatul *timpului* (desfăşurarea „neamului") – d-rul Racoviţă introduce în biologie noţiunea de *istorie*. Şi metoda aceasta, aplicată întâi de domnia sa, dă rezultate excepţionale. Întocmai după cum aplicarea conceptului de istorie în etnografie (Graebner, Pater Schmidt etc.) a revoluţionat această ştiinţă.

Făcând într-adevăr „istorie" naturală, doctorul Emil Racoviţă înlocuieşte noţiunea de specie prin aceea de neam. Înlocuieşte o concepţie statică – distribuţia geografică (spaţiul)

— Printr-o concepţie dinamică: desfăşurarea neamului în *timp*.

Mărturisesc că metoda aceasta, aplicată cu atâta succes în speologie, la început, ca să răzbată apoi în biologia generală

— Are ceva „românesc" în ea. Nu numai pentru că românul ar avea o aplecare specială către *timp*, în pofida *spaţiului*. Discuţia acestei afirmaţii ne-ar duce prea departe şi de aceea preferăm să trecem pe lângă ea. Dar nu ne putem opri şi nu observăm că *istoria* a dominat cultura românească modernă încă de la începuturile ei, de la Cantemir. Nu putem uita că toţi creatorii de seamă ai neamului nostru au făcut, într-un fel sau altul, istorie Uşor de înţeles obsesia aceasta a istoriei în cultura românească modernă. Se căutau originile, se verificau drepturile istorice ale neamului nostru, se promova nobleţea neamului românesc. Când ne-am trezit la o „conştiinţă

r. acţională” nu ne puteam mândri cu nimic altceva decât cu *istoria* neamului nostru Un Mihai Eminescu cerceta cu patimă istoria românească, deşi era, înainte de toate, un poet şi un metafizician. Marii noştri bărbaţi de stat au avut, cu toţii, pasiuni istorice şi arheologice. E de mirare că doctorul Istrati, deşi era chimist, a făcut cercetări istorice şi arheologice? E de mirare că un bacteriolog ca d-rul Cantacuzino îşi pierdea nopţile studiind vechile cronici? E de mirare că savantul Race vită a *gândit istoric* tind a încercat să-şi formuleze metoda sa de cercetare biologică?…

Dar mai e un amănunt semnificativ, tot în legătură cu speologia. Aşa cum scrie prof. Veinov, autorul raportului din volumul *La Vie scientijique en Roumanie*, lucrările publicate în *Biospeologia* drului Racoviţă au demonstrat că troglobii care populează astăzi peşterile aparţin unei faune de mult depăşite. „Ele sunt fosile vii, reprezentând adesea stadii foarte vechi, terţiare şi chiar secundare”.

Reţineţi această expresie: *fosile vii*. Ea nu e lămuritoare numai pentru o seamă de fenomene biologice, rămase până acum destul de încurcate. Expresia „fosile vii” ar putea fi adoptată – *dar*, mai ales, *înţeleasă* – de toţi acei care se ocupă cu folklorul. Pentru că, întocmai după cum în peşteri se conservă o faună arhaică – foarte importantă pentru înţelegerea grupelor zoomorfice primitive, *care nu sunt fosilizabile*

— Tot aşa memoria populară conservă forme mentale primitive pe care nu le putem <? aşi păstrate în istorie, tocmai pentru că ele nu se puteau e: prima în aspecte durabilo (documente, monumente, grafie etc.); într-un cuvânt, pentru ci nu erau *fosilizabile*. Lumina, aerul, pământul – le descompuneau, le topeau.

În folklor se întâlnesc, astăzi, forme din mai multe *ere*, reprezentând etape mentale diferite. Găsim o legendă cu c-ub-strat istoric relativ recent, găsim un cântec popular de inspiraţie contemporană, alături de forme medievale, precreştine sau chiar preistorice. Lucrurile acestea le ştiu şi folkloriştii. Dar, îndrăznim a crede, le înţeleg foarte puţini. Foarte puţini folklorişti înţeleg că memoria populară, întocmai ca o peşteră, a păstrat documente autentice reprezentând experienţe mentale pe care actuala condiţie umană le face nu numai imposibile, dar chiar *imposibile de crezut*. Dacă ai fi spus, unui biolog de acum 80 de ani că *trăiesc* animale din ora

secunda-a

— Ţi-ar fi râs în nas. Doctorul Racoviţă şi-a luat sarcina şi

303

demonstreze ştiinţific acest lucru. Folkloriştii care năzuiesc să-şi înţeleagă materialul, nu numai să-l adune, ar avea multe de învăţat din metoda cu care savantul de la Cluj a cercetat peşterile şi a restaurat istoria faunei obscure.

[după voi. Fragmentarium, Editura „Vremea”, 1939, p. 56 – 601.

POEZIA POPULARĂ ÎN LIMBA FRANCEZĂ

Scriam ieri, aici, despre deficienţa traducerilor româneşti în franţuzeşte. Cărţile noastre mari ori nu sunt traduse deloc, ori sunt traduse la întâmplare. Acum vreo 12 ani, într-un interview care a stârnit un extraordinar entuziasm în rândurile scriitorilor români – Benjamin Cremieux îşi mărturisea gândul lui de a veni pentru şase luni în ţară şi a învăţa româneşte. „Ştiu toate celelalte limbi romanice”, spunea Cremieux şi mi-ar fi foarte uşor să învăţ atât de bine româneşte încât să pot sugera şi controla câteva traduceri”.

Cremieux, care contribuise în bună parte ia „lansarea” europeană a lui Pirandello şi Italo Svevo, ar fi putut „lansa” şi câteva cărţi româneşti. Planul a căzut baltă. Şi tot atât de lamentabil a eşuat iniţiativa europeană a tânărului Jacquos Lassaigne, care a dovedit că ne cunoaşte atât de bine ţara şi ne iubeşte atât de mult arta românească, populară şi cultă.

Sunt însă şi eforturi româneşti, pornite fără sprijin oficial şi care au realizat poate cea mai grea specie de traduceri: traducerea ritmică şi versificată a poeziei româneşti. D-ra Maria Holban şi-a câştigat, fără îndoială, locul de frunte. După ce a tradus în admirabile versuri franţuzeşti culegerea celebră de poezii populare româneşti a domnului prof. Ovid Densuşianu, d-ra Maria Holban a publicat un nou volum: *Incantations*, *Chants de vie et de mort* (Ed. Geuthner, 1937, 270 pag., 36 în). Nu pot rezista ispitei de a transcrie începutul unui bocet:

„Toi, mon grand, mon Nicolaie voici ton jour d’epoussailles. Leve-toi, ne reste abattu, Ies convives şont venus!

304

— Me lever? las, comment căire, quand la mort, l’ăpre et t’amere, d’un tel poison m-a gorge contre terre m-a jete?

— Leve-toi, te leve et stors viens te montrer au dehors et viens choisir tos suivants, y en a douze la devant. Leve-toi, te leve et dis

quels suivants as tu choisi?…”

Rareori am întâlnit o mai perfectă transpunere a ritmului şi rimei populare româneşti într-o limbă streină. Traducătoarei acesteia ar trebui să i se încredinţeze versiunile franceze ale tuturor poeţilor noştri de frunte. Nu mai e vorbă, aţi văzut, de o simplă tălmăcire; ci de o creaţie nouă, uluitoare în spontaneitatea ei şi care totuşi nu-şi trădează originalul.

[„Cuvântul”, 24 ian. 1938, p. 2].

NU PIERE…

Într-un număr recent din „Mercure de France”, Arnold van Gennep anunţă, surprins şi fericit, monografia fraţilor Seignolle: *Le Folklore du Hurepoix*. Hurepoix este vechiul nume al regiunii din sudul Parisului. Şi van Gennep mărturiseşte:

„Am crezut şi eu, ca şi ceilalţi, că folclorul a dispărut la porţile Parisului. M-am înşelat”.

Într-adevăr, din cele 187 comune ale acestei regiuni din sudul Parisului, 166 au fost metodic explorate; şi fraţii Seignolle au descoperit aici, sub zidurile celei mai iluminate şi mai cosmopolite metropole, sufletul poporului francez, intact. Magie; ritualul naşterii, botezului, nunţii şi morţii; cântece şi jocuri populare; ceremonii periodice (sfinţi, carnavalele, Pastele etc.); medicină şi meteorologie populară – toate „superstiţiile” acestea trăiesc, vii, lângă Paris, în pofida lui Descartes şi a Enciclopediştilor şi a Revoluţiei, şi a emigrărilor cosmopolite…

Van Gennep are dreptate să-şi mărturisească surpriza. O asemenea rezistenţă a formelor de viaţă populare împotriva înnoirilor şi eteromorfozelor este de-a dreptul uluitoare. Ce s-a întâmplat cu toate „influenţele” exercitate, sute de ani, asupra bătrânului Hurepoix? Ele au zguduit, poate, aşezările de suprafaţă ale localnicilor. Au provocat „crize” şi amestecuri de „stiluri”. Dar amestecurile acestea n-au putut dura. Cu timpul a biruit un singur „stil”. Formele lipsite de vitalitate au pierit ori s-au prefăcut. Şi fraţii Seignolle găsesc, astăzi, la porţile Parisului, un „folclor” bogat, original şi viu.

Lucrul acesta se întâmpla, fireşte, atâta vreme cât izvorul primordial – naţiunea şi sufletul popular – continuă să alimenteze o anumită aşezare omenească. Pentru că se pot întâmpla şi lucruri

tocmai contrarii: forme de viaţă populară să dispară în mai puţin de o sută de ani, chiar fără să fie influenţate” de un agent atât de distructiv ca Parisul; aşa s-au petrecut lucrurile cu anumite culturi populare amerindiene, cu regiuni întregi din Persia şi Nordul Indiei convertite la islamism etc. Este adevărat că în toate aceste locuri au „supravieţuit” clemente din străvechile forme de viaţă populară; dar atât – au supravieţuit. N-au mai putut crea forme noi.

Este însă de neînchipuit cât poate „rezista” sufletul popular, dacă naţiunea care îi dă naştere îşi păstrează intactă vitalitatea. Un prieten, cercetător po teren, îmi spunea de curând că, până mai acum câţiva ani, puteau fi găsite în anumite regiuni din ţara noastră „structuri mentale” cu o istorie de două mii de ani, *neîntreruptă*. Aproape că nu se mai poate vorbi de”. istorie” în asemenea împrejurări. Rezistenţa aceasta aparţine mai degrabă biologiei sau, de-a dreptul, metafizicii. Formele de viaţă populară n-au „evoluat”, nu s-au „înnoit”; ele au trăit parcă dincolo de vreme, adăpostite de întâmplări, fe

1

râţe de „mişcare”…

[„CuvÂNtnt”, 2S iaa. 1938, p. 2J.

DOCTORUL GASTER

Bătrânul şi de mult ilustrul savant, dr. Moses Gaster, şi-a dăruit Bibliotecii Române colecţia sa de manuscrise şi cărţi, vechi româneşti. Sunt pesta două sute de rarităţi biblio

306

grafice, multe din ele adunate de Mihai Eminescu şi cumpărate apoi de savantul doctor Gaster. Pe temeiul acestor manuscrise şi cărţi vechi, a publicat M. Gaster lucrarea sa din tinereţe, *Literatura populară română* (Buc, 1892) care, împreună cu al doilea tom din *Cuvente den bătrâni* al lui Haşdeu, alcătuia până mai deunăzi singura monografie critică şi completă asupra literaturii româneşti scrise; până mai deunăzi, adică până în 1929, când profesorul Cartojan a dat la lumină primul volum din lucrarea sa de sinteză *Cărţile populare în literatura românească*. Aceeaşi bogată colecţie personală a folosit-o şi la alcătuirea *Crestomaţiei române* (2 vol., Leipzig, 1891).

Doctorul Gaster a plecat din ţară în 1885. S-a stabilit de atunci la Londra, unde a ajuns rabinul Comunităţii israelite. În anul acesta a împlinit 80 de ani, căci s-a născut în 1856. A fost contemporan şi a

cunoscut îndeaproape generaţia de scriitori şi savanţi români ai Independenţei. A cunoscut pe Eminescu, de la care a cumpărat o bună parte din manuscrisele şi cărţile vechi care se vor întoarce zilele acestea în ţară şi vor fi depuse în Biblioteca Academiei Române. A cunoscut pe Odobescu, a cunoscut mai ales pe Haşdeu, la revista căruia „Celumna lui Traian", 1876 – 77) colabora încă din timpul când îşi pregătea doctoratul la Breslau. De acolo trimite Gaster *Câteva rectificări la etimologiile grece, turce şi maghiare ale lui Rosler* („Columna", 1876, p. 521 – 524); *Başkert = Bucureşti*? *Fântâne arabe pentru istoria română* („Columna", 1877, p. 244 – 247); o recenzie la *Dictionnaire turc-arabe-persan* al lui Zencker (298 – 300); un comentariu la un studiu comparativ al lui Ispirescu (p. 447 – 449).

Tânărul savant dovedea de pe atunci o prodigioasă erudiţie lingvistică şi folclorică. De la Haşdeu învăţase să aprecieze importanţa limbii slave şi orientale pentru înţelegerea istoriei româneşti şi balcanice. Pregătirea sa lingvistică i-a fost de mare folos după ce ne-a părăsit. Gaster a uluit lumea ştiinţifică din Apus prin mulţimea şi varietatea limbilor pe care le stăpânea. Căci, deşi s-a specializat apoi în limbile semite, putea folosi în cercetările sale de folclor comparat toate limbile slave şi romanice, limbile clasice, limba turcă, persană, arabă, limbile germanice.

Este semnificativ faptul că Moses Gaster debutează în revista antisemitului Haşdeu. Tot atât de semnificativ ca şi faptul că singurul asistent-conferenţiar pe care şi l-a ales Haşdeu a

307

fost Lazăr Şăineanu, un erudit evreu. Este drept că, după ce a publicat *Literatura populară română* – unde afirma că unele basme şi legende populare româneşti îşi au izvorul în legendele biblice – Gaster s-a răcit de Haşdeu. În scrierile lui Haşdeu de după 1882, se întâlnesc multe înţepături împotriva lui Gaster. Dar nu ştim dacă marele antisemit s-a bucurat într-adevăr de expulzarea rivalului său'. Prietenia lui Haşdeu pentru elevul şi asistentul său Şăineanu – cel puţin până la penibilul episod din 1900 – alcătuieşte una din paginile cele mai frumoase din viaţa marelui enciclopedist şi antisemit. De altfel, fie spus în treacăt, nu ştiu dacă vreun bancher sau arendaş evreu a fost expulzat în epoca dintre 1870 – 1916. Au fost însă siliţi să plece trei mari savanţi evrei: Gaster, Şăineanu şi Tiktin. Toţi trei şi-au cucerit un nume european. În anii când noi primeam fel de fel de negustori

galiţâeni – am izgonit trei capacităţi de mare clasă europeană.

Lazăr Şăineanu a abandonat studiile sale de folklor românesc, dedicându-se – cu cât succes, o ştie astăzi toată lumea – dialectologiei franceze şi lingvisticii generale. Doctorul Gaster nu şi-a părăsit însă niciodată cercetările începute în tinereţe. Este adevărat că s-a preocupat mai mult de sectele iudaice şi de literaturile apocrife. A editat şi a tradus texte ebraice.

În cele trei mari volume de *Texts and Stuăies* (1931) şi-a adunat aproape tot ce rămăsese îngropat în vechi reviste de fol Mor şi lingvistică. Un volum întreg e ocupat numai de texte ebraice. *Cartea despre samariteni* (*Lonăon*, 1925), *Asatirul sau Cartea samariteană despre Tainele lui Moise* (London, 1927), precum şi *traducerea mai veche a Cronicilor lui Jerahmeel* (London, 1899) – au făcut din doctorul Gaster o autoritate în tot ce priveşte literatura eretică şi apocrifă iudaică. Dar iubirea sa pentru începuturile scrisului românesc şi folklorului românesc n-a încetat niciodată. A continuat, şi după plecarea din ţară, să dea seama despre publicaţiile româneşti în „Kri-tischer Yahresbericht über die Fortschritte der Romanischen Philologie”. În 1901, colaborează la Grundiss-ul lui Grb ber cu o *Riimanische Litteratur*. În 1915 publică frumoasa carte: *Ronmanian Bird and Beast*, *Stories* (London). În sfârşit, zilele acestea apare, în colecţia îngrijită de profesorul Cartojan şi editată de „Scrisul Românesc”, o culegere din scrierile lui Anton Pann.

Îmi aduc aminte de un articol scris de mult de d. Em. Bucata, în care povestea o vizită la Dr. Gaster, la Londra.

308

Trecuseră numai câţiva ani de la război. D. Bucuţa admira bogata colecţie de manuscrise şi cărţi vechi româneşti: se gândea, cu melancolie, că ochii obosiţi ai bătrânului savant nu se vor mai opri deasupra rândurilor migălos şi evlavios scrise cu sute de ani în urmă; se întreba dacă această comoară se va întoarce cândva în ţară şi dacă doctorul Gaster va putea vreodată uita jignirea de acum cincizeci de ani… Iată că astăzi colecţia de manuscrise şi tipărituri vechi se intooarca în ţară. Şi doctorul Gaster a uitat jignirea căci şi-a închinat o parte din ultimele sale puteri editării unui clasic român: Anton Pann. Evenimentul e prea important ca să nu fie subliniat şi comentat.

Mai rămân însă o sumă de lucruri de făcut. Şi pentru mângâierea doctorului Gaster, şi pentru folosul nostru. Am putea cunoaşte de la dr.

Gaster foarte multe amănunte care privesc îndeaproape generaţia Independenţei. Numai el ne-ar putea spune lucruri interesante despre un Odobescu, un Haşdeu şi poate chiar M. Eminescu. La vârsta patriarhală pe care o poartă atât de glorios – optzeci de ani – poate ar fi greu pentru d-rul Gaster să mai vină până la noi. Dar ar trebui delegat un tânăr isteţ de la Legaţia noastră de la Londra să adune de la el toate informaţiile despre generaţia Independenţei.

Îmi îngădui o indiscreţie. Îmi îngădui să citez dintr-o scrisoare a lui M. Gaster, trimisă de la Londra în 12 mai 1936, câteva rânduri: „Mi se pare că era ceva firesc ca biblioteca mea să se întoarcă în ţară printr-un nepot al meu. S-a potrivit foarte bine. Şi acuma, să le fie norocul acolo unde sunt!...

[„Vremea”, 21 iunie, 1336, p, 3].

ARHIVA DE FOLCLOK

În şedinţa de la 26 mai 1930, Secţia literară a Academiei Române hotărăşte înfiinţarea unei Arhive de Folclor, menite să adune prin chestionar şi anchete speciale cât mai multe materiale folclorice din tot cuprinsul ţării româneşti. Arhiva a fost instalată la Muzeului Limbii Române din Cluj, Muzeu condus cu atâta râvnă şi pricepere de profesorul Sextil Puşcariu. Conducerea Arhivei de Folclor a fost încredinţată unui

309

tânăr şi emerit cercetător, d. Ion Muşlea, care a fost de asemenea însărcinat cu redactarea Anuarului Arhivei.

Au apărut până acum două volume din acest Anuar (1932, 1933). Cu publicarea „Arhivei de Folclor” se pune definitiv capăt perioadei diletantismului folcloristic din România, care, ca şi toate celelalte specii de diletantism, a dăinuit prea mult. Deja studiile şi materialele publicate în „Grai şi suflet”, revista domnului Ovid Densuşianu, inaugurează o etapă nouă, ştiinţifică în culegerea folclorului românesc. Au urmat apoi „Arhiva sociologică” a domnului prof. D. Gusti şi alte câteva publicaţii. Perioada tristă a amatorismului se încheie însă definitiv – cel puţin aşa sperăm – cu organizarea „Arhivei de Folclor” şi publicarea „Anuarului”. Folclorul românesc a fost studiat până acum dintr-un punct de vedere liric, filologic, istoric şi mitologic. Venise timpul să fie studiat şi din punct de vedere folcloric.

Spunem asta nu atât asupra metodei în care a fost cules

folclorul, cât asupra felului în care a fost interpretat. Într-adevăr, ceea ce a lipsit multă vreme studiului folcloristului românesc au fost criteriile prin care el trebuie cercetat şi înţeles. Lipsea cu desăvârşire seriozitatea comparaţiilor cu materialele folclorice ale altor (popoare şi…) metodele ştiinţifice, critice. Lacunele acestea se datorau în bună parte dezorientării generale a studiilor folclorice, dar se datorau şi lipsei de informaţie a cercetătorilor noştri: care se dovedeau excelenţi colecţionari de materiale folclorice, dar alunecau în cele mai grave erori îndată ce încercau să explice originea, filiaţia sau sensul original al acestor documente populare. Sărăcia bibliotecilor noastre, absenţa specialiştilor în etnografie, antropologie, istoria religiilor şi orientalistică – toate acestea contribuind la perpetuarea diletantismului teoretic în materie de folclor. După ce Kaarle Krohn pune bazele metodelor (intuite de părintele său, Julius Krohn şi aplicate în cercetările acestuia asupra *Kalevalei*), după ce creează aşa-numita „şcoală finlandeză" du-că repertorii de talia celui compilat de Boite şi Polivka sau a celui, mai grandios, început de curând de Stith Thompson – trebuia să înceapă şi pentru România o perioadă ştiinţifică în

— Mircea Eliade îşi însuşeşte prea uşor unele idei ale lui Ovid Densuşianu Comparatismul lui (Saidoz, Sebillot ori Gorovei reprezintă un moment tipic din istoria ştiinţei. Să nu se uite că „Şezătoarea" a fost o revistă căutată în străinătate mai mult decât onoe altă publicaţie românească a vremii „Schimbul" (circulaţia) era şi el o formă a comparatismului.

310

Interpretarea documentelor folclorice Totul no îndeamnă să credem că „Anuarul Arhivei de Folclor" iniţiază definitiv această perioadă

Nu stă în intenţia noastră să discutăm aici importanţa

„Studiilor serioase de folclor pentru o cultură tânără cum e cea *l* românească, nici", dovedim necesitatea monografiilor folcioştice, a anchetelor serioase pe locuri şi regiuni, care să epuizeze

pe cât se poate materialele. Atât arhiva monografică a domnului

I prof. D. Gusti, cât şi „Arhiva de Folclor" (d. p. studiul domnului jJMuşlea despre Ţara Oaşului, culegerea domnului P.V. Ştefănucă

I din judeţul Lăpuşna), ne dau admirabile pilde de asemenea anchete. Simpla răsfoire a acestor monografii convinge chiar pe un

neiniţiat de excepţionala valoare culturală şi naţională a activităţii folclorice.

În afară de adunarea, păstrarea şi clasarea documentelor folclorice, se pune problema înţelegerii lor, a semnificaţiei lor spirituale. Aici intervin greutăţi de tot felul, aici trebuie inventate sau adaptate metode noi de interpretare sau cel puţin de o clasificare (potrivită) de care dă dovadă şi d Muşlea şi d. H.H. Stahl (la „Arhiva" domnului prof. Guşti). Simpla adunare de material nu conduce nicăieri. Antropologia culturală, etnografia, istoria religiilor şi folclorul suferă astăzi de o supraproducţie de materiale. Mii de oameni au adunat şi au tipărit – şi foarte puţini şi-au pus problema metodei, a instrumentului de cunoaştere care trebuie construit pentru interpretarea eficientă a acestor materiale. Este foarte probabil că această problemă a instrumentelor de cunoaştere şi-a pus-o şi editorul „Anuarului", d. Ion Muşlea. Numai aşa folclorul poate depăşi stadiul de pasiune şi poate ajunge cândva o ştiinţă.

Nu ne propunem, în această scurtă dare de seamă, o analiză a tuturor studiilor publicate în cele două volume ale „Anuarului". Remarcăm şi recomandăm celor care vor să cunoască o magnifica regiune a ţării studiul domnului I. Muşlea, *Cercetări folclorice în Ţara Oaşului* (îndeosebi informaţiile noi asupra „focului viu", vol. I, p. 146 şi urmare). Remarcăm, de asemenea, întinsul studiu al domnului Petru Caraman: C*ontribuţii la cronologizarea şi geneza baladei populare la români,* excepţional de bogat ca informaţie şi cutezător ca temă. Este vorba de expediţia unui paşă, Marcoş, din 1498 – 99, când oas

— Autorul are perfectă dreptate: folcloristica risca să devină o disciplină a faptelor cantitative. Cu atât mai mult situaţia a devenit îngrijorătoare astăzi, când se persistă în aceeaşi eroare.

311

tea turcească a pierit de îngheţ şi de foame – şi a cărui amintire s-a păstrat în mai multe balade româneşti. Elementele istorice păstrate în documentele folclorice sunt extraordinar de rare şi de confuze. *În Cântecul lui Marcoş-Paşa* fantasticul predomină atât de mult, încât numai prin mărturiile cronicarilor poloni a izbutit d. Caraman să identifice evenimentul. Timpul şi spaţiul au, în folclor, cu totul altă funcţiune şi alt conţinut decât timpul şi spaţiul obiectiv. Despre „legenda istorică", un bun dar aplecat spre humor folclorist european, A. II. Krappe, a spus că se numeşte astfel pentru că nu conţine

nimicistoric. Într-adevăr, excepţional de puţine „balade istorice” au păstrat ceva „istoric” în ele. Dl. P. Caraman menţionează balada Agăi Bălăceanu. Mai există vreo câteva în folclorul european şi, după câte ştiu, una singură în folclorul bengalez. Se întâlnesc, totuşi, poezii populare recente în care evenimentele politice şi sociale se păstrează cu o uimitoare lidelitate. Chiar d. Caraman citează câteva dintr-un studiu al savantului polonez Bystron. S-ar fi putut adăuga poeziile cuiesc de „Arhiva monografică” a domnului Guşti, în care se găseşte un i & toric perfect al reformelor agrare (în special episodul „de la şaizeci şi trei, când veni vodă Ştirbei”). Studiul domnului Caraman, deşi ajunge la rezultate minime, are marea importanţă de a fi explorat o zonă complet necunoscută din folclorul românesc.

Cele doua A volume din „Anuar” conţin de asemenea multe contribuţii, de regretatul V. Bogrea, de Artur Gorovei, Ştefan. Pasca, N. Drăjanu, Ion Breazu, Ştefănucă şi Bogdan-Duică. Se publică o foarte interesantă Bibliografie a folclorului românesc pe fiecare an şi ni se făgăduieşte o bibliografie completă.

Academia Română trebuie venerată pentru înfiinţarea acestei „Arhive”, iar d. Ion Muşlea felicitat pentru publicarea „Anuarului”.

(” Vremea”, 17 nov. 1935, p. 2J.

TEME FOLKLORICE ŞI CREAŢIE ARTISTICĂ

Orişice om de bun simţ care cercetează producţia artiştilor şi scriitorilor români aşa-zişi de „inspiraţie populară” trebuie să recunoască generală lor mediocritate. Stilul Brumă

312

rescu în plastică şi artă decorativa, stilul Rodica în teatru (de la Alecsandri la Chemarea Codrului), stilul Mihail Lungeanu în epică (reprezentând toate elementele necreatoare din sărnănăiorism) – toate acestea sunt bine cunoscuta; şi, din fericire, depăşite de elitele româneşti.

Care a fost cauza acestei lamentabile eşuări este lesne da înţeles. „Inspiraţia populară” s-a fabricat într-un mod automat şi exterior. S-au copiat motivele folklorica, s-a reprodus ritmul poeziei populare, (genul „vilă”). Dar toate acestea sunt forme moarte; şi poezia populară, şi jocurile populare, şi costumul naţional – toate sunt expresiile perfecte ale unei anumite forme de viaţă colectivă. Şi ca atare, fiindcă ele însele expresiile perfecte, realizările definitive ale acestei vieţi – nu mai pot servi ca izvor de inspiraţie pentru alte realizări artistice, nu mai pot

juca rolul de *teme*. *Miorița*, cât este ea de perfectă, nu mai poate fecunda o inspirație poetici Orice *s-ar* scrie în ritmul și cu lexicul *Mioriței* nu v i fi decât o pastișă. Ca să creezi ceva în „stilul Mioriței" trebuie să treci, dincolo de formele poeziei populare, să cauți și să te aclapi (de la izvorul din care s-a născut *Miorița*. Dan Botta a încarnat această tehnică poetică, în *Cantilenă*, și a izbutit.! Dar care este izvorul acesta din care s-a născut *4* poezia populară, și plastica, și coregrafia, și arhitectura populară? Care este izvorul viu care alimentează întreaga producție folclorică? Este *prezența jantusiică*, este o experiență irațională, alimentată veacuri de-a rândul de o anumit; viață asociată. Tocmai această prezență fantastică, acest element irațional a fost trecut cu vederea de către acei care s-au inspirat din arta populară Ei au „interpretat" temele folclorice, au căutat „simboluri" și „eroi". au încecrat să fie „originali" răsturnând perspectivele sau valorile. Au făcut din zmeu un om cumsecade, din Făt-Frumos un cinic blând, din Ileana Co-sânzeana o demi-modernă. Au vrut să „interpreteze" folklorul – fără să-și dea seama de sterilitatea și frivolitatea acestei operații. În inspirația din temele populare nire ce căuta originalitatea. Tot ce poate face un artist modern față de temele folklorice este să le adâncească regăsind izvorul irațional care le-a dat naștere. Prin interpretare și căutare da simboluri se pierde caracterul irațional al folklorului; se pierd, deci, elementele sale universale.

În alte cazuri, artiștii și scriitorii n-au int-rverit deloc în materialele folklorice cu care au lucrat. Le-au odis pur și simplu pe scenă, în cărți, în opere plastice. Rezultatul a

313

fost înspăimântător; pentru că nu mai era creație, era pastișă. Erau forme folk] orice perfecte – deci moarte – reproduse-sub numele autorilor moderni. Artiștii și vri Horii români au fost orbiți de strălucirea câtorva mari producții populare (*Miorița*, doina, jocul, costumul, decorația) și au încercat să le imite. Dar niciodată nu se imită formele, expresiile, realizările; se „imită", dacă vreți, tehnica și izvorul. Ori izvorul era tocmai acea „prezență fantastică" de care vorbeam; și tehnica magică, de creație în adâncuri, de pătrundere în zonele obscure și fertile ale duhului popular.

Până la Lucian Blaga nu exista o dramă românească alimentată de folklor. Și ca toate acestea, de câte ori nu se pusese în scenă Legenda Meșterului Manole! Dar toți aceia care prelucraseră această

legendă au năzuit să-i dea o „interpretare originală”. Or, ceea ce constituie farmecul pur al acestei teme este însăşi legenda în sine, fără căutare de simboluri şi de interpretări. Legenda singură „realizează” acea prezenţă fantastică, iraţională; ea singură – iar nu simbolica ei gândită printr-un efort personal – ne introduce într-un univers folcloric, în care lumea anorganică posedă o viaţă însufleţită şi legi aidoma lumii organice; unde casele şi bisericile sunt fiinţe vii şi ele pot dura dacă o viaţă omenească le este jertfită, ca din sângele şi sufletul ei să trăiască ele în veci.

Şi ce se întâmplă de obicei cu meşterul Manole pe scenă? Se întâmplă că asistăm la un spectacol searbăd, unde bietul meşter îşi pune probleme de conştiinţă (ca şi cum conştiinţa lui, individuală, ar constitui drama destinului) sau caută el însuşi „simbolul” jertfirii. Autorii noştri dramatici pornesc de la o părere greşită: că povestea lui Manole *se cunoaşte* şi că, deci, ei trebuie să-i descopere aspecte şi simboluri noi. Aceasta e un raţionament care n-are nimic de a face cu legenda în sine. Căci „nu anecdota contează, ci prezenţa fantastică a desfăşurării legendei. Drama şi misterele greceşti se întemeiau, toate, pe legende cunoscute până şi de către copii. Dar emoţi o provoca simpla lor desfăşurare dramatică; căci numai atunci se actualiza fantasticul lor. E ca un joc; pe care îl ştii şi car e totuşi nou de câte ori îl joci; căci *experienţa*, nu cunoaşterea] formală, alcătuieşte „fantasticul” jocului.

Sunt unele teme din literatura noastră populară extraordinar de bogate din punct de vedere dramatic. De pildă, *Poarta*: care împlineşte în viaţa poporului român rolul unei făpturi magice, care veghează la toate actele capitale din viaţa insului. Prima trecere pe sub poartă înseamnă aproape o intrare în viaţă, în viaţa realii de afară. Poarta veghează la căsătoria şi pe sub poartă mortul e dus, solemn, spre lăcaşul de veci. Este, atunci, o reîntoarcere la lumea dintâi; ciclul o închis şi poarta rămâne mai departe, cu un om mai puţin, să vegheze alte naşteri, alte nunţi, alte morţi. Gândiţi-vă ce superbă ar fi o dramă desfăşurându-se la umbra unei porţi. Simpla ei prezenţă ar înălţa acţiunea dramatică mult deasupra nivelului conştiinţei diurne Prin mijloacele tehnicii şi regiei moderne, emoţia de vis, de suprafiresc, de fantastic – ar putea fi uşor realizată. Şi în această emoţie colectivă, cuvintele ar suna mai greu, asociaţiile ar pătrunde mai adânc. Ar participa nu individul cu conştiinţa lui diurnă – ci ar participa la dramă

toate treptele somnului, toate puterile visului, toată acea viaţă subconştientă, latentă, din care se nasc marile opere şi care *e* prezentă în orice act hotărâtor al vieţii noastre…

Dar câte teme folclorice nu ne stau la îndemână pentru crearea unei drame fantastice româneşti! Priveghiul morţilor, jocurile de copii (care sunt resturi din ceremonialele iniţiatice şi riturile agricole), Noaptea Sfântului Andrei „solstiţiul de vară, misterul topitoriilor metalelor preţioase – şi câte altele. Fiecare din aceste teme ne conduc către izvorul etern de creaţie: prezenţa fantastică. Fără această prezenţă, orice „inspira-ţie populară" este o simplă pastişă.

[după voi. Insula lui Eutanasius, ed. Fund. Reg. pentru lit. şi artă, Buc, 1943, p. 371 – 379).

INSULA LUI EUTANASIUS

Scrisoarea bătrânului sihastru, cu care începe capitolul III din *Cezara*, cuprinde, fără îndoială, cea mai desăvârşită viziune paradiziacă din literatura românească. „Lumea mea este o vale, înconjurată din toate părţile de stânci nepătrunse, care stau ca un zid dinspre mare, astfel încât suflet de om nu poate şti acest rai pământesc, unde trăiesc eu. Un singur loc de intrare este – o stâncă mişcătoare ce acoperă măiestru gura unei peşteri, care duce până înăuntru] insulei. Astfel, cine nu pătrunde prin acea peşteră, crede că această insulă este o grămadă de stânci sterpe înălţate în mare, fără vegca io şi fără viaţă.

Dar *cum* este inima? De jur-împrejur stau stâncile urieşeşti de granit ca nişte păstori negri, pe când valea insulei, adâncă şi desigur sub oglinda mării, e acoperită de snopuri de fiori, de viţe sălbatice, de ierburi înalte şi mirositoare, în care coasa n-a intrat niciodată. Şi deasupra păturii afinate de lume vegetală se mişcă o lume întreagă de animale. Mii de albine… bondari îmbrăcaţi în catifea, fluturii albaştri… în mijlocul văii e un lac, în care curg patru izvoare… în mijlocul acestui lac, care apare negru în oglindirea *stuhului*, ierbărlei şi a răchitelor din jurul 3 ui, este o nouă insulă mică cu o dumbravă de portocale. În acea dumbravă este peştera, ce am prefăcut-o în casă, şi prisaca mea. Toată această insulă este o florărie sădită de mine anume pentru albine…"

Cercetătorii operei lui Mahai Eminescu, şi îndeosebi d. G. Călinescu. au subliniat în repetate rânduri sensul şi valoarea edenică a insulei descoperită de Eutanasius. Lăsând la o parte luxuriantul aspect al insulei se găsesc în descrierea călugărului elemente categorice paradiziace: cum ar fi, bunăoară, cele „patru izvoare" – reminiscenţa a

celor patru fluvii ale Raiului (*Facerea*, 2, 10) – şi „florăria” din insula cea mică, replică a „grădinii” din mijlocul Paradisului. De altfel, Eutanasius, cu tot panteismul lui, nu se depărtează prea mult de tradiţia iudeo-creştină a Raiului; *Eden* poate fi tradus şi ca substantiv, însemnând „plăcere, deliciu”, iar în *Vulgata* găsim chiar expresia *paradisum voluplatis*.

Fireşte, nu ne gândim să sugerăm o eventuală „sursă” a lui Eminescu. D.G. Cââinescu a arătat cu e îndestulătoare competenţă ineficienta unei exagerate cercetări de „izvoare şi influenţe” (*Opera lui Mihai Eminescu*, vei. V). Chiar în legătură cu insula lui Eutanasius, d. Cââinescu a amintit câteva analogii din literatura romantică (voi. V, p. 316 sq.), menţionând, nu fără oarecare ironie, şi un text din *Suttanipăta*, n care Nirvāṇa este asemănată unei insule. (Un „sursier” impenetrabil la orice fel de ironie ar putea obiecta că acest din urmă „izvor” nu putea fi accesibil lui Eminescu. Din chiar versiunea italiană a lui Pavolini, pe care o foloseşte, d. Cââinescu ştie că *Suttanipâta* a fost tradusă pentru întâia oară *în* englezeşte în 1881, iar în nemţeşte în 1889. Asta înseamnă – ar putea continua un „sursier” împătimit – că Eminescu n-a cunoscut o altă *insul dli* mitică indiană, de astă dată o insulă care prezintă oarecare analogii cu cea descoperită de Eutanasius; şi anume, lacul Anavatapta şi insula Svetadvâpa, respectiv din tradiţia hindusă şi budhistă. Despre aceste insule

3 i6

paradiziace, despre eventuala lor origine creştină, s-a ocupat Weber între 1860 – 1874, în mai multe memorii. Trecând în revistă, *Opera lui M.E.*, vol. II, p. 80 sq., lucrările indianistice pe care ar fi putut să le cunoască poetul, d. Călinescu crede că istoria literaturii indiene a lui Weber, publicată în 1852, a fost consultată de Eminescu. N-ar fi deci exclus ca poetul să fi cercetat şi alte scrieri ale lui Weber – cel mai renumit indianist al epocii – din care să fi aflat de insulele paradiziace. Ne grăbim să adăugăm totuşi că, în ceea ce ne priveşte, această eventuală obiecţie a „sursierului” ni se pare nesemnificativă, chiar dacă ar fi întemeiată).

Este deci de un interes mediocru „sursa” lui Eminescu, dacă, în cazul nostru, va fi avut vreuna. Insula lui Eutanasius prezintă însă un interes maxim pentru înţelegerea poetului. Ea nu are deloc un rol întâmplător în istoria pasiunii lui Jeronim, şi a Cezarei. S-ar putea spune, dimpotrivă, că reprezintă adevăratul centru al povestirii; nu

numai pentru că face posibilă întâlnirea finală între îndrăgostiţi, dar mai ales pentru că magia insulei, ea singură, rezolvă drama personajelor. Ieronim nu izbuteşte să se îndrăgostească de Cezara decât după ce o contemplă, nudă, pe malul lacului din insulă. Nuditatea aceasta nu are nimic licenţios; ea păstrează, în proza lui Eminescu, sensul originar, metafizic, de „dezbrăcare de orice fermă", reîntoarcere la primordial, la preformal. De *această* Cezara se îndrăgosteşte Ieronim. Repetatele lor întâlniri în „cetate", cu toată pasiunea dezlănţuită a fecioarei, nu izbutiseră să topească rezerva, placiditatea, melancolica şovăire a lui Ieronim. *Insula*, însă, participă la altă geografie; mitică, nu reală. Aici, Ieronim regăseşte starea edenică. „Adesea, în nopţile calde se culca gol pe malurile lacului, acoperit numai cu o pânză, de in şi atunci natura întreagă, murmurul izvoarelor albe, vuirea mării, măreţia nopţii, îl adânceau într-un somn atât de tare şi fericit, în care trăia doar ca o plantă, fără durere, fără vis, fără dorinţă". În această insulă paradiziacă este posibilă întâlnirea şi dragostea adamică a celor doi tineri.

De altfel, chiar din descrierea lui Eminescu, insula lui Eutanasius ne apare miraculoasă. Nu prea depărtată de mai, ea este totuşi pustie. Anevoie de crezut că alţi cercetători nu vor fi descoperit, înainte de Eutanasius, peştera şi mica deschizătură care conducea înăuntrul insulei. Cezara izbuteşte să pătrundă acolo cu destulă uşurinţă. Este deci un tărâm accesibil *anumitor* oameni; celor care tind cu întreaga lor fiinţă către realitatea şi beatitudinea „începutului", a stării primor

317

diale. Insulă paradiziacă, participând la o geografie miucă, ea poate fi, în acelaşi timp, o insulă i morţii, asemene i acelor „insule ale fericiţilor" din antichitate, în care locuiau anumiţi eroi, precum Pe] eu, Cadrrus, Ahile. În „insulele fericiţilor" sau insula Leuke, eroii erau adesea. Întovărăşiţi de femei pe rare voinţa zeilor le răpise morţii prin descompunere aşa, Ahile avea de soţie pe Meieea sau pe Iphâgenia sau Flena Evident, este vorba aici tot de o reprezentare a morţii; căci de multe ori „insulele fericiţilor1 erau localizate în mările extremului Occident, acolo unde (după tradiţiile egiptene, celtice, elenistice) se îndreptau sufletele morţilor „glorios-l (eroi, aristocraţi, iniţiaţi etc). În orice caz însă „insulele fericiţilor1 nu sunt accesibile oricărui suflet muritor. În ele pătrund numai aleşii, în timp ce sufletele celorlalţi se prefac în umbre fără memorie, forme larvare, fumurii, însetate de

ninge.

Ambivalenţa insulei lui Eutanasius nu trebuie să nedumerească. Este un tărâm paradiziac, calitativ deosebit de zona înconjurătoare, în care beatitudinea vieţii adami-e nu o<dude beatitudinea „morţii frumoase”; şi una, şi alta sunt stări în care condiţia umanădrama, durerea, devenirea – a fost suspendată. Simetria este de altfel pusă în evidenţă chiar de poet. Cadavrul gol al pustnicului Eutanasius este îngropat sub cascada unui pârâu. „Liane şi flori de apă să înconjure cu vegetaţia lor corpul meu şi să-mi străţese părul şi barba cu firele lor… Râul curgând în veci proaspăt să mă dizolve şi să mă unească cu întregul naturii, *dar să mă ferească de piilrejune* (sublinierea e a noastră, *n. b.*). Astfel, cadavrul meu va. sta ani întregi sub torentul curgător, ca un bătrân rege din basme, adormit de sute de ani într-o insulă fermecată”. Repulsia faţă de descompunere, pe care o mărturiseşte atât de categoric Eutanasius, răspunde întocmai repulsiei faţă de formele larvare pe care o trădează spiritul eroic şi aristocratic elen; „fericiţii” din insule îşi păstrau, acolo – în ceea ce pentru oameni putea însemna „moarte” – personalitatea, memoria, forma. Nuditatea descoperită de Cezura şi Ieronim în insulă reprezintă tocmai o stare ambiguă, de viaţă plenară şi, în acelaşi timp, de moarte simbolică. (Pentru că morţii se îngroapă *goi*, şi cadavrul dobândeşte o soartă agricolă, devenind sămânţă). Cei doi tineri izbutesc să trăiască adamic pentru că au renunţat la orice „formă” omenească, s-au dezgolit complet, au depăşit condiţia umană pătrunzând într-o zonă sacră, adică *reală*, spre deosebire de spaţiul înconjurător, „profan”, măcinat de veşnica devenire şi surpat de iluzii, dureri şi zădărnicii…

318

Insula lui Eutanasius nu este un „motiv” izolat în creaţia poetului. G. Călinescu a comentat frecvenţa insulelor şi a mediilor oceanice în toată opera lui Eminescu. În poezia *Vis*, întâlnim o insulă cu „negre, sfinte bolţi” (*Opera lui M.E.*, IV, pp. 18 – 19). În *Avatarii Faraonului Tlà*, eroul coboară spre lac în mijlocul căruia „se desemnau formele negre şi fantas – tice ale unei insule acoperite de o dumbravă”… (*ibr*ă, p. 40). *Făt frumos din lacrimă* cuprindea de asemenea o insulă cu dom… Luna răsărise dintre munţi şi se oglindea într-un lac mare şi limpede, ca seninul cerului. În fundul lui se vedea sclipind, de limpede ce era, un nisip de aur; iar în mijlocul lui, pe o insulă de smarald înconjurat de un crâng de arbori verzi şi stufoşi, se

ridica un mândru palat de o marmură ca laptele, lucie şi albă…" (*ibr*ă, p. 51). În poemul *Mureşeni se* întâlnesc „insule bogate", „insule mândre şi de dumbrăvi pline", „insulele sfinte" prin care, străbat cântări ferice " etc. (*ibr*ă, p. 53). Aceleaşi „insule bogate cu mari grădini de laur" în *Povestea Magului* (p. 56).

Evident, aşa cum observa şi d. Călinescu (p. 57 sq.), prezenţa aproape obsedantă a insulelor paradiziace în opera lui Eminescu trebuie pusă în legătură cu elementele oceanice. Pe bună dreptate, emeritul critic vorbeşte despre „aspiraţiunea neptunică" a poetului. *Mai am un singur dor*, cu numeroasele sale variente, face parte dintr-o bogată producţie poetică de inspiraţie maritimă.

„O mare, mare îngheţată, cum nu sunt
De ţine-aproape să mă-nec în tine!
Tu mi-ai deschis a tale porţi albastre
Ai recori durerea-mi înfocată
Cu rouă ta eternă. Mi-ai deschide
A tale albastre hale şi măreţe
Pe scări de valuri coborând în ele
Aş saluta cu aspra mea cântare
Pe zeii vechi şi mândri ai Valhalei" (p. 5P).

Elementele acvatice din Luceafărul sunt binecunoscute:

„… Şi s-arunca fulgerător, Se cufunda în mare…"

„Colo-n palate de mărgean

319

Te-oi duce veacuri multe, şi ţoală lumea-n ocean De tine o b-asculte".

În poemul *Fata din grădina de aur* (Călinescu, op. cit., IV, 61), zmeul îşi îmbie iubita:

„O vin la mine, scumpă-n fundul mării… Vei fi Oceanului monarchul pal…"

Aceeaşi chemare în alte poeme:

„O vin pe marea ce-o cuprinde Un cer înalt de stele plin"… „în fereastra despre mare Stă copila cea de crai… Fundul mării, fundul mării Fura chipul ei bălai…", Adâncă mare sub a lunii faţă… Indiferentă, solitară – mare!…"

Citatele pot fi cu uşurinţă înmulţite. Urmărind configuraţia „cadrului psihic" al operei lui Eminescu, d. G. Călinescu n-a şovăit să acorde elementului acvatic o importanţă capitală, în măsură să explice

în bună parte intuiţiile mitice ale poetului. „Avem de a face cu o gândire cosmogonică. Atunci când poetul filosofează, apa ia înţelesul nutrit de mitologie al materiei primare din care ies şi în care se varsă toate. Când însă imaginile sunt reflexe şi în legătură – cu un sentiment de regresiune, atunci poetul care nu văzuse în tinereţe marea, presimte în elementul acvatic, asociat adesea cu întunericul, o întâie tieaptă de îngustare a conştiinţei cosmice şi de topire în neant. De nu vor fi amintiri de naştere în sens fiziologic, apele eminesciene sunt însă hotărât în ordinea universală, cosmogonică, imaginea tipică a Nimicului" (p. 56). Iar mai departe, după ce a citat şi interpretat atâtea texte, d. Călinescu se crede îndreptăţit să formuleze următoarea afirmaţie sintetică: „Eminescu e stăpânit de imaginea fundamentală a naşterii, de simţul cosmogonic, trăit ca geneză sau ca extincţie şi simbolizat mai ales în elementul neptunic" (p. 70).

Într-adevăr, asemenea „obsesii" nu sunt întâmplătoare în opera unui mare poet. S-ar putea spune că elementele oceanice şi nostalgia insulei paradiziace aparţin în general romanticilor;

320

căci romantismul a „descoperit" oceanul, a fost sensibil la niuyid lui, i-a interpretat simbolismul. Dar observaţia aceasta nu infirmă rezultatele analizei domnului Călinescu. Romantismul în întregimea lui reprezintă nostalgia după „începuturi", matca primordială, abisul, noaptea bogată în germeni şi latenţe, principiul feminin în toate manifestările sale, sunt categorii romantice majore, care nu depind de „infiuenţe" livreşti sau de „modă", ci definesc o anumită poziţie a omului în Cosmos. Înrudirea lui Eminescu cu alţi mari poeţi romantici nu poate fi, aşadar, explicată prin „influenţe", ci prin experienţa şi metafizica lor comună. Poziţia romantică este una din puţinele atitudini ale spiritului omenesc care nu poate fi învăţată, nici mimată. Evident, când e vorba de creatori; mediocritatea poate plăsmui hibrizi de tot felul.

Insula lui Eutanasius însă, deşi se integrează perfect în simbolismul oceanic şi cosmogonia lui Eminescu, are semnificaţii metafizice şi mai precise. Dacă apa – şi îndeosebi apa oceanică – reprezintă în foarte multe tradiţii haosul primor-Jidl de dinainte de creaţie, *insula* simbolizează *manifestarea*, *Creplia* întocmai ca şi lotusul iconografiilor asiatice, insula implică „stabilire fermă", centrul în jurul căruia s-a creat lumea întreagă Această „stabilire fermă" în mijlocul

apelor sadică a tuturor posibilităţilor de existenţă) nu are totdeauna sens cosmogonic. Insula poate simboliza şi un tărâm transcendent, participând la realitatea absolută şi deosebindu-se, ca atare, de restul Creaţiei stăpânite de legile devenirii şi ale morţii. O asemenea insulă transcendentă este, fără îndoială, Svetadvâpa, *în* care nu se poate ajunge decât „în zbor", adică prin mijloace magice, şi către care se îndreaptă yoginii şi arhaiţii indieni (cf. *Yoga*, p. 257, nota 1). „A zbura", însă, ca şi a „avea aripi", înseamnă n avea acces la realităţile transcendente, a te desprinde de lume. În Svetadvâpa (= " insula albă"; cf. Beuke, Insula Şerpilor etc.) nu pot ajunge decât cei care au depăşit condiţia umană – întocmai după cum insula lui Eutanasius este inaccesibilă celor care nu se întorc în starea adamică, pandisiacă Joseph din Aumathea, după tradiţia romanelor cavalereşti din ciclul Graal, se duce în insula Avallon („insula vJbă"), aşezată în extremul Occident, şi traduce acolo cartea Sfântului Graal. Este, deci, o insulă transcendentă, păstrătoare a unei revelaţii divine pe care o zonă profană nu ar putea-o „suporta".

— Tema este poetizată de Ehade în romanul *Şarpele*.

321

Ma, ule

Există, de altfel, o echivalenţă între toate aceste „insule transcendente" şi paradisele indiene. Sukhăvăli (paradisul lui Buddha) este echivalent cu aşa-numitele Brahmalokas (lumi ale lui Brahma), şi la rândul lor aceste tărâmuri transcendente pot fi cu uşurinţă omologate insulelor mitice din atâtea tradiţii. Toate sunt formule simbolice ale *realităţii absolute* şi ale „paradisului". Întocmai cum în mijlocul apelor amorfe insula simbolizează Creaţia, *forma*, tot aşa, în mijlocul lumii în eternă devenire, în oceanul de forme trecătoare ale Cosmosului, insula transcendentă simbolizează realitatea absolută, imutabilă, paradiziacă.

Insula lui Eutanasius face parte, aşa zicând, din clasa insulelor transcendente. Pentru că „devenirea", acolo, nu mai e tragică şi umilitoare; într-un anume sens, se poate vorbi de „oprire pe loc", căci cadavrul lui Eutanasius e ferit de descompunere, şi el rămâne sub cascadă veacuri întregi, „ca un bătrân rege din basme". Chiar dragostea dintre Cezara şi Ieronim nu mai e o „experienţă", acolo, ci o „stare" paradiziac prelungită, căci ei se întâlnesc într-o perfectă nuditate, adică dezbrăcaţi de orice „forme", eliberaţi de orice individuaţie,

reduşi la archetipuri – fiinţe care pot cunoaşte fără să „devină”. S-ar putea vorbi, deci, de o regresiune (obsesia poetului, după d. Călinescu), dar, mai degrabă, în sensul de reintegrare în archetip, de abolire a experienţei umane, considerată fiind ca o consecinţă a păcatului originar; reîntoarcerea la starea ada-mică de dinainte de cădere, care nu cunoştea „experienţa”, nu avea „istorie”.

Întrebarea este în ce măsură sunt valabile asemenea consideraţii în jurul operei unui poet. D. Călinescu declară, pe bună dreptate, că gruparea elementelor neptunice din opera lui Eminescu ne ajută să înţelegem gândirea poetului. În privinţa aceasta, domnia sa nu se sfieşte să folosească anumite rezultate ale psihanalizei, pentru reconstituirea şi interpretarea elementelor onirice şi cosmogonice din creaţia eminesciană. Este drept, totuşi, că emeritul critic respinge afirmaţiile prea apăsate ale psihanalizei, deşi uneori pare a se lăsa fascinat de explicaţia freudiană a viselor de naştere. „Insula cu bolta în care descoperim un mort este, uşor se poate vedea, insula cu peşteră, înconjurată de ape, pe care Eutanasius îşi sfârşeşte existenţa. Avem de a face, dar, cu un vis de naştere, în care amintirea apelor amniotice, a şederii în pântecele matern, se traduce în această privelişte” (vol. IV, p. 20). Ne grăbim să

adăugăm că „amintirea apelor amniotice”, de care au făcut atâta caz psihanaliştii în interpretarea miturilor, este, ca să *iira* îngăduitori, cel puţin o afirmaţie pripită. Dacă amintirea apelor amniotice explică atât cosmogoniile acvatice, cât şi iniţierile prin cufundare în apă – cum crede O. Rank *in Der Mythus von der Geburt des Helden* (Leipzig, 1909) – ar trebui să întâlnim *exclusiv* cosmogonii acvatice şi exclusiv iniţieri prin cufundare în apă. Căci doară toţi oamenii au cunoscut, în faza lor prenatală, apele amniotice, şi nu e de presupus că anumiţi indivizi au păstrat amintirea acestor ape, iar alţii au pierdut-o. În realitate, cum a arătat între alţii, W.H. Rivers (*The Symbolism of Rebirth*, „folklore”, 1912, pp. 14 – 33, criticând tocmai cartea lui Rank mai sus menţionată), sunt foarte multe cosmogonii continentale tehnice, care aşază înainte de Creaţie nu un Ocean, ci o substanţă amorfă solidă sau aburoasă. De asemenea, simbolismul renaşterii (iniţierea) în foarte multe culturi (Africa, Oceania, Nord-America) nu foloseşte niciun element acvatic, şi nici apa. Amintirile prenatale se dovedesc a fi destul de slab documentate, şi ele n-au fost luate în serios nici de psihologi ca

Rivers, nici de etnologi ca F. Boas sau Kroeber, nici de sociologi ca Malinowski, nici de istorici ai religiunilor ca prof. Clemen. Este suficient să citească studiul acestuia din urmă, *Die Andwendung der Psychoanalyse auj Mythologie und Religionsgeschichte* („Archiv fur gesamte Psychologie", vol. 61, 1928, 128 pagini) sau *Der Oedipus-Kom-plex* (Berlin, 1929) al lui W. Schmidt, pentru ca un cercetător serios să-şi dea seama de greşelile de metodă, lipsa de informaţie şi discernământ, optica de maniac a freudienilor care au explicat psihanalitic miturile şi riturile

Rămân însă pe deplin întemeiate afirmaţiile domnului Călinescu relativ la importanţa elementelor cosmogonice (apele, insulele) în opera lui Eminescu. Ele aparţin atât de mult climatului spiritual al poetului, încât creaţia artistică pare de neînţeles – sau, în orice caz, lipsită de semnificaţie şi consistenţă metafizică – dacă nu ţinem seama de ele. Dacă psihanaliza – fie că face uz de amintirea apelor amniotice, fie de amintirile onirice – nu ne ajută prea mult să înţelegem sensul şi mecanismul creaţiei poetice a lui Eminescu, suntem îndreptăţiţi să căutăm în altă parte o asemenea „cheie"?

Observam cu alt prilej (*Treptele lui Julien Green*, „R.F.R.", Martie, 1939) că simbolul intervine în opera unui scriitor chiar fără voia lui; chiar, mai ales, dacă acesta nu-şi

323

dă seama de sensul şi valenţele simbolului prezent în creaţia sa artistică. Nu e vorba, fireşte, de im „simbolism" personal, descoperit sau interpretat de un scriitor anumit (creaţiile de acest fel sunt îndeobşte hibride şi inerte). Ci de simbo] ism\l ecumenic, universal, uşor de recunoscut în mai multe culturi şi fecund pe mal multenivel1 m (mit, arhitectonică, ritual, iconografie *ele*). Intuit de creator, un anumit simbol intervine într-o operă de artă şi o organizează cu o coherenţă a 3 ui proprie, cu o „logică" absconsă, fără ca poetul să-şi dea totdeauna seama de sensul, proporţiile sau valenţele acestui simbol. Fiecare mare creator redescoperă anumite simboluri, fără să ştie de ele. Este nevoie, „oruşi, de un act iniţial de intuiţie, asupra căruia mi e lecui să *ne* oprim acum. Fără îndoială că asemenea simboluri centrale sunt revelate"; ele coboară dintr-o zonă extraraaonrlă, pe care o putem sau nu numi inconştient" (căci se înţeleg foarte multe prin acest cuvânt). Fapt este că adâncind şi luminând simbolul central al operei de artă, facilităm „înţelegerea" şi desfătarea ei, realizând condiţiile

optime unei desăvârşite contemplaţii estetice. (Contemplaţia estetică, de altfel, n-a exclus niciodată, în timpurile bune ale filosofiei, cercetarea metafizicii implicate în opera de artă. Căci nu există operă de artă care să nu fie solidară cu un „principiu”, oricare ar fi el.)

Cunoscând vocaţia filosofică a lui Eminescu şi descendenţa sa romantică, suntem îndrituiţi să acordăm simbolului şi metafizicii un rol important în explicaţia operei sale poetice. Este mai puţin interesant de aflat dacă el „ştia” sau „voia” să creeze folosind anumite simboluri. Fapt este că aceste simboluri, ca în opera oricărui mare creator, se dovedesc a fi ecumenice, deci valabile metafizicește, şi în jurul lor nicio, hermeneutică nu e excesivă. În privinţa originii acestor simboluri, nici analizele onirice, nici apele amniotice nu ne ajută prea mult. Căci dacă visul prezintă atâtea analogii cu mitul, nu putem deduce o relaţie cauzală între ele. Putem afirme cel mult, că mitul ca şi visul sunt de natură extraraţională, I care se impune spiritului cu tăria unei „revelaţii”. De altfel, mitul derivă totdeauna dintr-un sistem ele simboluri foarte coherent; el este, cu un cuvânt cam apăsat, o a simbolului.

„Dramatizare”.

[„Kevâsta Fundaţiilor Regale”, an. VI, nr. 7, iulie 1939, p. 100 – 109].

ADRIAN MANIU: MEŞTERUL

Mu ştiu cum a fost primit *Meșterul* acum cinci ani, când a apărut. Acetic trei acie, în versuri, alcătuiesc totuşi una din rele *rpci izbutite pilde* de simţire şi înfăptuire românească, contemporană. O pildă vrednică de meditat. *Meşterul* lui Adrian Mania e o fericiia retopire a legendei străvechi, o luminare a ci 1”. lumira unor tainice înţelesuri. Legenda mănăstirii şi a zidirii tinerei neveste – e frământată din nou, e adâncită, e crescută di i suflei, e revalorificată cu experienţele gândului; – 5 sensibilităţii moderne. Proporţiile Meşterului cresc spăimântător. conflictul se intensifică până la tragicul pur, scuturat de povara anecdotică.

Linia celor trei acte se vădeş e dură, fără încrengături, păstrând numai lămuririle organic necesare. Nimic de prisos; niciun amănunt strecurat dintr-o verbozitate nedisciplinată. şi neatentă. Paginile sunt construite cu dalta. Fraza îşi pierde trivialul nirn cotidian. Cuvintele îşi descoperă conţinuturi de ronştiinţă – neaşteptate. împerecheri stranii, scânteie.

Meşterul lui Adrian Maniu se desfăşoară într-o atmosferă şi cu mijloacele de antic mister. Aceasta, poate, fără voia şi sârguinţa autorului. Ne închipuim că Adrian Maniu nu cunoaşte decât incidentul antroposofia, şi cu atât mai puţin euritmia. Substantivale acestea par ciudate într-un foileton literar. Dar *Meşterul* ne sileşte să le scriem, deşi cu regretul de a nu putea – din atâtea motive! – stărui rsupra tainicelor ştiinţe de care se leagă.

Prin faptul că a adâncit legenda, a cultivat-o lăuntric, *a* despuiat-o de stânjenitoarele podoabe teatrale, care înlătura farmecul simplităţii şi gonesc emoţia – a realizat o operă de artă şi un mister. Pentru că, în *acest* caz, creaţia estetică împărtăşeşte în conştiinţe lumini şi eno-pii care *v*. *p* rănim, până atunci, străine. O operă de artă de felul *Meşici în J* e priza prin care se coboari în suflete, neştiute nitr-ntc de esenţă lăuntrică.

Ghicim. Esteticienii, dacă vor citi cumva aceste rânduri, ne vor desfăta de ignoranţa?; de cor fuziunea noastră. Faptul, loturi, *p* departe de a fi neserios: nici chiar fantezist. Anti-o când gânduri ce vor fi închegate şi urmărite aiurea – vom indica schematic argumentarea *n-nră*.

Toţi au citit creaţiile lui Le! o şi toţi *v*. \ rr în părut *estetica lui* Croce. Toţi ştiu deci că opera de artă e o *sinteză*, e o *creaţie* umană *h*\ cadre umane ce numai aparer. i par naturale.

325

mm!

e o unitate (combinaţie în înţelesul chimie, e şi mai aproape de adevăr) în care elementele senzoriale şi-au pierdut originarele lor însuşiri. Contemplaţia unei asemenea opere de artă produce emoţia estetică. Natura e *avestetică*, nu poate fi adică evaluată esteticeşte, nu i se pot aplica analize şi premii estetice. Dacă pehagiile naturale ne emoţionează câlp-odată – spun autorii noştri – aceasta nu se datorează decât în măsura în care oglindesc, *imită*, amintesc opere de artă. Pentru a admira esteticeşte natura, e necesară o educaţie estetică, de muzeu.

Iată rezultatele cunoscute în asimilate de oricine care e, însă, esenţa emoţiei estetice? E o stare sufletească, dar cu aceasta nu aflăm nimic nou. Lucrurile se lămuresc dacă înţelegem că *emoţia estetică se datorează pătrunderii în conştiinţă*, *a actualizării sentimentului*

creatural. Siguranţa, concretizarea posibilităţiilor de *creaţie* – stăpâneşte în suflet sub forma *emoţiei*. Emoţia aceasta e situată, aş spune, pe un plan paralel cu emoţia anestetică, naturistă. Aceasta e de asemenea un sentiment creatural care ne apare discret şi răzător, iar nu sub aspectul religios, pentru că sufletul nostru nu ia o *atitudine r*?

— *Uyionsă*.

Sunt arie a căror actualizare e mai concretă şi deci, desfăşurată în timp: drama, muzica, dansul (Să se observe că toate aceste trei arte sunt strâns legate de origine – şi cele mai primitive. Ceremonia mistică săvârşită în jurul *totemului* le cuprinde pe toate trei – iar *totemul* e anterior reproducţiilor sale plastice. Pentru cei ce pot pătrunde mai departe de aceste rânduri, observaţia e vrednică de meditat). Acestea emoţionează mai intens decât pictura, sculptura şi arhitectura. Explicaţia o simplă pentru cei ce ştiu a înţelege. Pentru ca *reproducerea* unei asemenea opere de artă (o dramă, o simfonie, un dans) e aproape identică cu creaţia ei. Experienţa estetică determină în conştiinţă precis aceeaşi atitudine pe care a realizat-o creatorul în momentul creaţiei. Iar atitudinea aceasta e priza care a stabilit comunicaţia cu atâtea efluvii indefinibile. Nu cercetăm mai de aproape constituţia acestor efluvii pentru că lămuririle ne-ar duce peste fruntarii neîngăduite acestor câteva pagini.

Rezumând: contemplaţia operei de artă, adică recrearea ei într-o măsură variabilă, actualizează în conştiinţă siguranţa creatorului şi, în acelaşi timp, o poziţie care face posibilă asimilarea unor energii, să le spunem vitale.

326

Toate operele de arta dramatică „> tua Hzate de artişti de seamă – provoacă emoţii estetice pure, cu inevitabilele transfigurări şi iluminări foarte adesea comunicate spectatorilor… Sunt însă opere de artă caic păstrează, pe lângă valoarea estetica în sine, însuşirea de a provoca în conştiinţe stări prielnice unor reacţii necunoscute, Me*şterul e* una din aceste opere Construită sobru, cu nelămurite coborâri în adâncuri de suflete, cu inovaţii străbătute de un autentic, deşi involuntar, misticism, cu intuiţia marelui conflict care frământi conştiinţele, răstoarnă poziţii şi coboară fiorii imenselor forţe vitale ce ne înconioară – Me*şterul* e cu adevărat şi un mister dramatic.

Un gest împlinit într-un anumit ritm adună, tainic, deasupra celui care îl schiţează, energii care pot atinge exaltarea Gândiţi-vă la

dansurile mistice, din toate timpurile. De asemenea, o invocaţie produce aceeaşi exaltare lăuntrică – chiar atunci când nu e religioasă care să fie pneina? Poate o inien-sificare a creaturalului *Meşterul* lui Adrian Maniu abundă în asemenea invocaţii, care, actualizate – înfioară. Pentru că cuvintele se împerechează necontenit original; nu folosesc li-parul, convenţionalul limbaiului curent, ce îndepărtează 3 in cuvinte conţinutul emoţiona] Poezia e o permanentă asemenea împerechere, creaţie, şi de aceea, atât de bogată în emoţii

Când meşterul proroceşte cu ochii închişi

— Zidul are să ţie de aici înainte Cum durează vechile morminte Zidul are să ţie – zidul are să ţie, O să-l păzească o umbră vie, împlineşte un rit magic, care deşteaptă în suflete uitate licăriri ancestrale. Şi iată încă o pildă:

Torn în mâna deschisă şi îngheţată Var – şi aşez deasupra piatra grea. Doamne, de ce e piatra aşa de grea? Eu aud degetele care se strivesc, Sângele ei plămădeşte cu molozul…

Dacă autorul ştie să rostească aceste cuvinte însoţite de gesturi prielnice – sintetizează creaturalul şi comunică emoţia.

Meşterul lui Adrian Maniu e bogat în asemenea crâmpeie pe care le vom numi literare. Din pricina încercării noastre de a-l privi sub o altă lumină – nu putem întârzia asupra descoperirii şi valorificării lor.

327

Meşterul poartă ceva clin sufletul lui Brand la şi el sacrifică iubirea voinţei, operei sale. Dar paralela nu trebuie urmărită. Corespondenţa nu dovedeşte imitaţie. Meşterul a înţeles, însă, că lumea nouă, Biserica nouă, nu va putea învinge paj/tnismul – care nărui a temeliile – decât întunecându-l prin jertfă. E aceeaşi jertfă eternă a creştinismului, jertfă fecunda, creatoare.

Cât de mult se poate adânci sensul acestui fapt al Meştorului, şi moartea lui… Şi cât de mult se poate spune despiv această încercare, fără pereche, de a folosi un material legendar, cu miez mult ei rodnic – şi a-l Lurna într-un tipar la care au muncit generaţii întregi de scriitori…”

[„Cuvântul”, *3* i ink –, 1027, p, 1 – 2J.

GABRIEL NEGEY ŞI PROBLEMELE DANSULUI FOLCLORIC

Din cele opt dansuri executate de d. Gabriel Negry în seara de 23 noiembrie, singur sau cu ansamblul său, voi comenta în acest articol numai două, şi anume cele de pura inspiraţie românească: *Floarea*

Nestricăciunilor şi *Rit de trecere*. D. Gabriel Negry a încercat prin aceste creai îi choregrafice un lucru care corespunde, în alt plan, experienţelor dramatice ale lui Lucian Blaga. Anume: căutarea izvorului care a creat şi alimentat dansul folcloric

Inspiraţia artiştilor din folclorul român era – şi, din păcate, în foarte multe domenii continuă încă a fi – de o natură foarte primară. Se credea că dacă imită modelele folclorice, se creează o artă românească. În fond, nu se crea nimic: se manufactura un stil Brumărescu, repetat până la dezgust. Na are niciun sens să imiţi o *formă*, adică ceva care a crescut şi s-a împlinit, o creaţie populara perfectă – care tocmai prin faptul că este perfectă nu mai poate fi repetată, nici măcar prin imitarea motivelor ei-Nu are niciun sens să imiţi Mioriţa, sau doina, sau costumul naţional, sau dansul popular. Toate acestea sunt creaţii perfect realizate, autonome; şi nu se imită o creaţie, ci se imită gestul, tehnica prin care au fost realizate aceste creaţii. Cu alte cuvinte, în cazul nostru, al dansului, nu trebuie imitat dansul popular – care e o formă rea

328

lizată, deci moarta, stearpă – *ci* trebuie căutat izvorul care I-a creat. Izvorul care e întotdeauna *prezenţa fantastică*; experienţă iraţională alimentată de spaimele sau elanurile vieţii asociate. Această „prezenţă fantasfică" se află şi înapoia Mi*oriţei ş*i a dansului popular, şi a riturilor, şi a artei populare.

Ca să *creezi* ceva pe baza structmii româneşti, trebuie să ti cei peste realizările folclorice – şi să dai de apa vie a „prezenici fantastic", di*n c*are au izvorât toate: ţi nesiui şi plastica şi muzica.

D. Gabriel?<7 egiy a încercat curajos şi cu o intuiţie uluitoare această captare a izvorului. Care, în ea/ul sau – ai dansului – însemna un lucru extraordinar de «reu: purii; carea *gestnivi* de Ionic experienţele dansului cult (care, la rândul său, că *ip* el însuşi o purificare de experienţele gestului cotidian, Mitomat şi visceral). D. Negry trebuia să obţină mai întâi *spauid calitativ* în care gestul să se poată experimenta în voie; cu alte cuvinte, să creeze acea prezenţă fantastică prin care spaţiul să poată fi degajat de orice aderenţă cu experienţa diurnă De aceea *Bit de trecere* n-a fost decât pur şi simplu *gesi*; clar un gest realizat într-un spaţiu (magic), printr-o alta conştiinţă (de inilicre postmorlem, di trecere dincolo), gest care nu mai era alimentat de intuiţiile normale, ci de incantaţiei, de fantastic. Dovadă

că realizarea aceasta a fost perfectă este că spectatorii n-au mai simţit *o* simplă emoţie estetică – ci de-a dreptul o faseânare de natură magică, uluitoare, care i-a paralizat. A foso comoţie stranie în întreaga sală… Spectatorii erau puşi în faţa unei prezenţe fantastice, pe care nu o mai întâlniceră în *al4 o* domenii arâfstice (ar fi trebuit s-o înîâânească în anumite momente dramatice ale lui Luci în Blaga, dacă acestea ar fi fost realizate cum trebuie).

Rit de trecere a fost realizat de d. Gabriel \Teory ca *v*, introducere în dansul românesc, *cel* al viitorului. D-3 a a arătat tehnica preliminarie pl în care se poate pătrunde în adâncunie inspiraţiei populare. A voit să „reproducă" spaţiul şi magia care stau la bazele dansului folcloric. A purificat gestul. I-a experimentat în cadrele magice în care a crescut el la început în dansul popular. A făcut acestea – şi *numai* acestea – ca să arate punctul de plecare al dansului românesc viitor, taina prin care gestul pur se transformă în dans. Ce rămâne de făcut, vom vedea altă dată. Deocamdată, ştim care sunt elementele fundamentale ale dansului românesc. Şi mai ştim că nici *wn* stil Brumărescu, nicio hor & nicio doină – *nu*

329

vei mai fi posibile într-un recital de dans, oricare ar fi el. *Rit da trecere* marchează o dată de care trebuie să se ţină seama în istoria choregrafiei româneşti. Nu are să fie uitat de niciunul care la văzut în seara de 23 noiembrie şi sunt mulţi aceia.

Floarea Ne stricăciunii încearcă altă tehnică: transformarea dramatică a iconografiei bizantine. Nu prea a\ cm multe de adăugat la cele scrise de d. Mircea Vulcănescu în programul recitalului. D. Negry s-a aflat în faţa unei probleme destul de ciudate: de a însufleţi o icoană, adică de a dinamiza un gest care prin esenţa lui este static. Dacă ar fi păstrat spaţiul iconografic, ar fi creat o liturghie interiorizată, mentală

— Ceea ce ar fi fost şi grotesc, şi un sacrilegiu. Anumite rugăciuni ale bisericii răsăritene presupun o asemenea dramaturgie interiorizată (d p rugăciunile Pătimirii etc). dar *dramaturgia* aceasta rămâne permanent mentală. D. Gabriel Negry a ales o cale originala şi curajoasă: de a ieşi din spaţiul iconografic, păstrând numai gestul iconic. Într-adevăr, dansul propriu-zis s-a realizat „pe pământ", în spaţiul nostru. Dansatorul era însă sub semnul Arhanghelului. Gesturile sale erau hieratice, reduse la „pecetii" (*mutra*, cum se spune în limba tehnică a choregrafiei asiatice).

Cu prilejul acestui dans, *Floarea Nestricăciunii*, s-a pus din nou problema dansului „răsăritcan”. Care, după cum om mat avut prilejul s-o spun, nu este ex*presia un*ui sentiment

— Ci porneşte de la anumite gesturi şi „peceţi”, pe care le interiorizează, şi obţinând *prin ele* emoţiile. D Negry, mi se pare, se află pe drumul acestei fecunde descoperiri de a folosi gesturile canonice pentru realizarea dansului său „răsăritean”, de a renunţa la exprimarea unei emoţii (aşa cum se face în dansul occidental), pentru a porni direct de la gestul pur.

[„Vremea”, 9 dec, 1934, p. 5J.

FOLCLOR ŞI LITERATURĂ

Mi se pare că eşuarea celor mai multe încercări de până acum de a crea o literatură cultă inspirată din folclor sau literatura populară se datorează unor preocupări eronate şi metode vicioase, iar nicicum subiectului în sine. De câte ori un autor

330

modern se inspiră din teme populare, ci caută şi împrumuta fie anecdotica, fie pitorescul exterior, fie vocabularul. Când se apropia de „simbolul” legendei, datoria implicită a autorului modern *evn* de a găsi o interpretare originală, un (Uc unic şi personal, adică de a crea alte „simboluri”, văzându-le acolo unde nu erau, răstălmăcindu-le şi promovându-l e. Setea aceasta de ” simbol” factice, individualist, abstract, rezultatul imaginaţiei arbitrare al unui ins, iar nu al experienţei fantastice a unei colectivităţi – am mai întâlni i-o şi în analiza altor aspecte ale culturii moderne. Acolo găseam promovarea simbolismului în locul simbolului pur şi simplu, a unei maniere, în locul experienţei iraţionale, a unui exerciţiu de distingere personală – prin abuz de interpretări, prin paradoxe şi sincretism în locul izvorului de fantastic.

E, probabil, colaborarea aceasta prea inteligentă cu sursele populare ceea ce displace în încercările celor mai mulţi autori de a literaturiza folclorul. Uitând că farmecul folclorului stă tocmai în directa lui comuniune cu *paideuma* locului, în iraţionalul alegerilor sale şi, mai ales, în dulceaţa sau spaima cu care siie deştepta străvechi experienţe asociate ascunse în fiecare suflet – autorii moderni au pus ordine în episoade, au luminat precis semiîntunericul, într-un cuvânt au ameliorat pentru gustul lor minor (simbolizant, moralizant, estetizant) magnificul organism cu mii de răsfrângeri şi rădăcini, care e

orice temă populară.

În lucrarea temelor populare s-a stăruit prea mult asupra configurării individuale a temei, dându-i-se limite şi valori precise, izolând-o, rupând-o de mediul său – fantasticul pur. Izolarea aceasta, din punct de vedere al experienţei iraţionale, care stă la temelia oricărei teme folclorice, şi care poate fi repetată prin comunicare – a fost fatală. O fi rămas anecdotica şi dramaturgia temei, dar sufletul ei propriu-zis, folcloric, nu mai e. O temă populară e asemenea unui ochi de plasă; îşi păstrează individualitatea cât timp participă la fiinţa plasei; îndată ce e izolat, individual, dispare. Am ales într-adins comparaţia aceasta pentru că ţesătura unei plase exprimă perfect însuşi „universul" folcloric; un admirabil şi oarecum geometric echilibru între acte, persoane, judecăţi; un „univers" permeat de o energie specială, magică, iraţională, cu legi perfect coerente modului său.

E firesc atunci ca această sursă inepuizabilă de fantastic să fie stupid înlăturată îndată ce se izolează, se individualizează şi se „interpretează" arbitrar o temă, un „simbol", un

331

„Ou" folclono. Ceea ce constituie valoarea – din punci de vedere artistic – *u* or e? rui folclor e însăşi comoara lui de". mtavre Pertru că orice creaţie artistică „e în + cne ază, piholog> \orbind, ce o exponent tu acţionaia Incaşi *aeil o*, în + poate domeniile r. rtc, g în act îraâxonal – şi imoiia je cor» u produce în sujetul *cp-ot* ce e contemplă e o emo-i" iraţionali Luciurile acestea se ştiu. Şi totuşi, dr câte oii s-au inspirat dui tenie populare, autorii moderni a", neglijat ace & t ura?" (Cuv a vi im Clic. de svbl r. Ltonlo), <J-L" V tio – în faronT-a anecdotei, crou-ii sau conflictului.

Luaii de p ldă legenda meşterului Manole, care nu e nici rei roai formidabilă din literatura noastră popii1 ara, nici cea U'el românească (se găseşte peste tot în Balcani şi aparţin-l ului m^3>d cu rădăcini străvechi). Mai toţi acei care au prel i-crat această legendă au voit cu orice chip să-i dea o, 'nterpie-tare originală". Or, ceea ce constituie farmecul nud al acestei trme e inăni legenda în *sine*făe\i căutare l ii-ţi –, q-i şi „ara interpretări. Legend-i singură produce acea prejerife fantastica, iraţionala; ea singură – iar nu simbolul ei gineai prin fioi t personal – ne introduce într-un univen folcloric, în care înmca inorganje posedă o viaţă însul-etită şi legi aidoma, unie casele şi

bisericile °în ființe vii și ele nu pot dura dacă o viață omenească nu *J* r] crtfâia, ca din sângele și sufle Lui kr* ele să trăiască în veci.

Și ce „riâmplă de obicei cu meșterul Manole pe cerut? Se întâmpla că asistăr” la un spectacol searbăd unde bietul rreștei” își pane probleme de coivliintă (ci și „i în conștiința 3 ul, individuală, ar constitui dnma d-l-Inului) ei. i caulă ci însuși, simbolul” jertfă. Autorii noștri dramatici pornesc de la o Idee greșita că povestea lui Manole se cunoaște, și ca, deci, o t-ebuie să-i descopere aspecte și simbolun noi. Acista p un raiionsment care i-u a-e nimic de a fvce cu legenda în *VJ12* Căci nu anecdota ei contează, ci *prez-niu fantastica* a desfășurării ei. Drama și misterele grecești aveau, toate, legende cunoscuta până și ele copii. Dar emo a o didea numai desfășurarea lor dramatică: numai atunci se actualiza fantas-l: cul lor. E ca un joc: pe care îl știi și care e totuși nou de câte ori îl joci căci experiența, nu cunoașterea formală, alcătuiește fantasticul jocului

Sunt unele teme din r. teratara noastră popaiară extracidi-i de bogate 5>n punct se vedere dramatic. Gândiți-vă la° rupersona’d, *Pe aria* Poarta joacă în viața poporului.ro

332

nju, ca vi a altor popoare, r<Airi care pot surprinde câte șini-*L jlki* e vreți, fără să *la* arătați coluși eu degetul. Ea e o lăptură magică, un stăpân cu puteri nevăzute, care veghează la toate *o* „ele capitale din ziața insului Prima trecere pe sub poartă î» plmnd o intrare în viață, i-i viava reală și rea de afară. Poarta veghează la căsătorie °*i* pe sub poartă moi tul e dus – (jvmn, spre IVa-ul de veci F atmci. O reîntoarcere *i*-< lui xi clintii; ciclul e încins, și p-ntra rairrne mai depa”, cu n om mai pl *\q să *vegheze* p te nașteri, alte casăter-i. ai e

Cândiți-vă acum la o f Lra unei Pe. ui. *F* parca – i poate Iic vqer8 td atât a al ce motrii” 1 *iac-i al* pe *i* simboluri, i e interpretăr inciabi], *ra* ce-*a* at; ioif’s lr. Întâmplarp „ac lacra lartnt legende, ar încerca o dr în! itcic d* iiipi Jict con ori de nicirl fii. veâotic-foiciti<*r* i, cramă de fantastic

A\r> a aptă al tf ci i p> C >derrână dramei, orica? desfășurându-se la o procu a ce dincolo, o prezenta e bine prin în jâoaceie tehnicii draa un vi – Nu e ne oie de discuții.

— O simplă pie7 ență, destin impro [neînl-a n1 iilor ei-ocii o temă puțir cunoscută, pe care o const. tu’ren unei draf 1». Dar iânt sunt jocuri, sâai coru – Ta întreb amă românearcă în stil clasic, lu’ p pulare

româneşti, cmi a-em 3 a fantastic şi de iraţional? Dar nu o (i n istorică, nici pastorala. Ci o *l diviniu*", î<î lui

CUPRINS:

Hermeneutica totala (Studiu introductiv).
Note…
Notă asupra ediţiei…
1 Etnologie
Românii. Breviar istoric…
Cap. I. *Origine şi jormaie*…
Cap. II. *Momente esenţiale din istmia românilor*
Cap. III. Viaţa *spirituală a românilor*.
Cronologie sumară…
Comentarii la Legenda Meşterului Manele. *Prejaţă*…
Comentai îi *la Legenda Meuendu-i Manole*. *Note*…
V
LIX LXI
Folklor şi istorie…
Urme istorice în folklorul balcanic Cărţile populare în literatura românească Folklorul ca instrument de cunoaştere. Dintr-o antropologie…
Proloistoiie <.au *Ev Mediu*
Superstiţii…
Somn…
O *anumită*, incapacitate…
Dincoţerde, *etimologii*…". e.
Notat dejgjpg pabriql. *iim*"…
Clă *" *
Intreţcultură şi aljphet… *Lucicţii* Blaga *şi* sensul *culturii Luciani Blaga* la *Academie în* să «PRta» şi *ki-noi*… Frag*mente…*

2 Mitologic
Ierburile de sub erue? Note…
Mătrăguna…
Legenda mătrăgunei. Note şi bibliografie
Piatra şerpilt r…
Note…

Demonologie indiană şi o legendă românească Istoria medicinii în România… „STat celui care merge la război”.
21
41 53
58 138
1 – 15 147 151 1R6 182 185 189 190 192 193 194 197 200 203 208 209 212
221 233
237 240 243 250
253 259 264
334
3. Sociologie
Realităţi româneşti…
Sociologie românească
Muzeul satului românesc.
Echipe reqale studenţeşti la luciu.
Ferme şi temple din vechea Nbrvegie
Creaţie etnică şi gândire politică
A nu mai fi român!
Tradiţie şi actualitate românească.
4. Folclor şi creaţie ailisiică
Speologie, istorie, foaklor…
Poezia populară în limba franceză.
Nu piere…
Doctorul Gaster…
Arhiva de folclor…
Teme Xolkloriee şi creaţie altistica.
Insula lui Eutanasius…
Adrian Maniu: Meşterul… Gabriel Keqry şi problemele dansului folcloric Folclor şi literatură…
271
274 276 282 287 290 292 206
301 304 303 306 309 312.315 325 328 330
Redactor: *BRÂNDUŞA IONIŢĂ Tehnoredactor*: *MIHAI BUJDEI*
Apăn’t 1992. Format 61 < 86 3 6. Coli tipo 20 S>m de tipar Li 25 III 1392
Editura „Jaru: iâer
str. Ştefan cel Mare nr. îi

IAŞI – ROMAlă TIA
lipăiit sub comanda nr. 366U992
la S.C. „DOSOFTEI" S.A. Iaşi
Sli. SJânint T.jzor nr. 42